刘守华 主编

中国民间故事类型研究

华中师范大学出版社

责任编辑／程继松
责任校对／罗少琳
封面设计／新视点



定价：45.00元



中国民间故事类型研究

刘守华　主编

刘守华　林继富
江　帆　顾希佳　合著

华中师范大学出版社

(鄂)新登字 11 号

图书在版编目(CIP)数据

中国民间故事类型研究/刘守华 主编
—武汉:华中师范大学出版社,2002.10
ISBN 7-5622-2609-1/I·187
Ⅰ.中… Ⅱ.①刘… ②林…
Ⅲ.民间故事-文学研究-中国 Ⅳ.I207.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 052816 号

中国民间故事类型研究
© 刘守华 主编

华中师范大学出版社出版发行
(地址:武昌桂子山 邮编:430079 电话:027-87876240)
新华书店湖北发行所经销 湖北恒吉印务有限公司印刷

责任编辑:程继松 封面设计:新视点
责任校对:崔毅然 督 印:方汉江

开本:850 mm×1168 mm 1/32 印张:23.25 字数:580 千字
版次:2002 年 10 月第 1 版 2002 年 10 月第 1 次印刷
印数:1-2 100 定价:45.00 元

本书如有印装质量问题,可向承印厂调换。

目　录

导 论

故事类型泛说

中国以拥有丰富优美的民间故事著称于世，口头讲说民间故事不仅是民众最喜爱的一种文化娱乐，在旧时代甚至是许多人终生难离的伴侣。就其内容之广博而言，它是民众生活的百科全书；就其思想感情的深厚程度而言，它又是一个国家或民族乃至全人类共同的心灵窗口。它是语言艺术的奇葩，也是一片学术的沃土。

一、民间故事的“母题”与“类型”

民间故事的评论研究有多种方法，其中故事类型研究，流行于世界学苑，成为切入民间故事艺术世界，从微观到宏观揭示民间故事特质的一种有效方法。

“类型”一词对我们并不陌生，按汉语辞书上的解释，类型是“按事物的共同特质、特点而形成的类别”。故事学中的“类型”，源自芬兰学者安蒂·阿马图斯·阿尔奈（Antti Aame 1867—

1925）于1910年在《民间故事类型》① 一书中对各民族民间故事作比较分析时所使用的“type”一词。民众口述民间故事（含其他样式的口头文学）有一个最为明显的特征，就是由不同人口中讲出的故事，它们的情节结构常常大同而小异。甚至远隔千山万水的人，所讲的故事也惊人地相似。对作家书面文学来说，是不容许文本雷同的。民间文学因出自集体口头创作，并以口耳相传方式进行传承，本是同一故事，在不同时间空间背景上的人群中间口耳相传时，既保持着它的基本形态，又发生局部变异，便构成大同小异的若干不同文本了。故事学家通过比较其异同，将这些文本归并在一起，称之为同一“类型”。类型是就其相互类同或近似而又定型化的主干情节而言，至于那些在枝叶、细节和语言上有所差异的不同文本则称之为“异文”。越是引人入胜的故事，它的异文也越多，例如“灰姑娘”、“蛇郎”、“找好运”等著名故事，在世界各地记录成文的异文就达到几百篇之多，成为一个个覆盖广大地域的“故事圈”。

故事学中与“类型”相关的还有一个常见概念——母题（motif)。“母题”在文学研究各个领域的含义不尽一致，就民间叙事作品而言，它通常被认为是一种情节要素，或是难以再分割的最小叙事单元，由鲜明独特的人物行为或事件来体现。它可以反复出现在许多作品中，具有很强的稳定性；这种稳定性来自它不同寻常的特征、深厚的内涵以及它所具有的组织连接故事的功能。单一母题构成单纯故事，多个母题按一定序列构成复合故事。如《蛇郎》就由“女嫁蛇”（异类婚）、“姐姐谋害妹妹冒名顶替”、“变形复仇”和“被害人复活”（大团圆）等几个母题构成，成为一个“母题链”。包含多个母题的复合故事，常有一个

① Antti Aame: *Verzeichnis der Marchen typen*, Helsinki, 1910 (FFC No.3).

核心母题对故事构成起主导作用，可以看作是“故事核”。许多故事的名称也往往由此而来，如“老虎怕漏”、“狗耕田”、“百鸟衣”、“煮海宝”、“头上长角”等。

由于“母题”这个汉译名称容易产生歧义，常和“主题”相混淆，任教于台湾中国文化大学的金荣华教授便在撰述《六朝志怪小说情节单元分类索引》一书时，提出将故事学中的“母题”译名改为“情节单元”，认为这一改动可使其含义对读者更为明了①。现在已有不少学人使用“情节单元”来分析民间故事结构。但“母题”一词已通行多年，其约定俗成的用法日渐普及，实际上难以被替代。这两个概念可以由学人自行选择使用。

随着故事素材的大量积累和对具体故事类型研究的逐步深入，故事学家进一步将流行于广大范围内的成千上万篇故事一一进行辨析，划分为若干类型，编制成《故事类型索引》；还有的学人编制出《母题索引》②，它们都是对故事进行比较研究的成果，又给人们进一步从微观到宏观研究故事提供了极大的便利。

关于类型的确立及母题的解析，美国学者斯蒂·汤普森在(Stith Thompson 1885—1976)《世界民间故事分类学》一书中，作了最具权威性的说明，他说：

> 一个类型是一个独立存在的传统故事，可以把它作为完整的叙事作品来讲述，其意义不依赖于其他任何故事。当然它也可能偶然地与另一个故事合在一起讲，但它能够单独出现这个事实，是它的独立性的证明。组成它们可以仅仅是一

---

① 对“母题”和“情节单元”含义的辨析，可参看金荣华：《“情节单元”释义》，《华冈文科学报》，24期，第173～181页，2000年3月。

② 美国学者斯蒂·汤普森于1932—1936年出版了6卷本的《民间文学母题索引》一书，成为民间文学研究者的常备工具书，详见陈建宪在《神话解读》一书中的介绍，湖北教育出版社，1997年版。

个母题，也可以是多个母题。大多数动物故事、笑话和轶事是只含一个母题的类型。标准的幻想故事（如《灰姑娘》或《白雪公主》）则是包含了许多母题的类型。①

他特别强调指出，“对于民间叙事作品的分类，必须将类型与母题清楚地区别开来”，“母题是一个故事中最小的、能够持续在传统中的成分”。而一个类型却是由“一系列顺序和组合相对固定”的母题所构成的，它的基础是一个叙事完整而独立存在的故事。

“类型”和“母题”，已成为故事学领域中为国际学人所公认的通行概念②。中国学者对它也逐渐熟悉起来，由全国民间文学工作者通力合作完成的《中国民间故事集成》有关卷本中，附有各省的《常见故事类型分布图》和《常用故事类型索引》；另外，就某些故事类型作深入探讨的文章，以及运用母题、类型解析方法来建构故事史、故事学的论著也日渐增多。可以说，对故事类型和母题相关知识的理解应用，已成为今天从事民间文艺学、民俗学研究必须具备的基本素养，并不是什么高深学问了。

二、《民间故事类型索引》的问世及其价值

故事类型研究，除搜求同一类型的众多异文，进行解析比较，深入理解其思想艺术特征，追寻这一类型的生活史，并由个案研究揭示民间故事构成演变的基本规律之外，还有一项更为引

---

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 499 页。

② 关于“母题”和“类型”的详细说明，可参见《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998 年版，第 105～115 页；刘守华著：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年版，第 81～90 页。

人注目的成果，就是在上述分别研究的基础上编纂《民间故事类型索引》。我国学者刘魁立撰有《世界各国民间故事情节类型索引述评》① 一文，对这方面的情况作了详尽而中肯的评述。最著名的成果是由芬兰阿尔奈完成，后经美国汤普森补充修订，于1961年问世的《民间故事类型》(The Types of the Folktale)，此书通常被学人称为“阿尔奈——汤普森体系”或“AT分类法”。它是芬兰历史地理学派对现代民间文艺家的重大贡献。现在首先让我们看看此书从整体入手所确立的民间故事分类编码体系：

Ⅰ. 动物故事

1—99 野生动物
100—149 野生动物和家畜
150—199 人和野生动物
200—219 家畜
220—249 禽鸟
250—274 鱼
275—299 其他动物故事和物件

Ⅱ. 普通民间故事

300—749 A. 神奇故事
300—399 神奇的对手
400—459 神奇的或有魔力的丈夫（妻子）或其他亲属
460—499 神奇的难题
500—559 神奇的助手
560—649 神奇的物件
650—699 神奇的力量或知识
700—749 其他神奇故事

---

① 《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年版，第354～391页。

750—849 B. 宗教故事
750—779 神的奖赏和惩罚
780—789 真相大白
800—809 人在天国
810—814 人对魔鬼的承诺
850—999 C. 生活故事（爱情故事）
850—869 公主出嫁
870—879 女主人公嫁给王子
880—899 忠贞和清白
900—904 恶妇改过
910—915 忠告
920—929 聪明的行为和聪明的话
930—949 命运的故事
950—969 强盗和凶手
970—999 其他爱情故事
1000—1199 D. 愚蠢魔鬼的故事
1000—1029 雇佣合同
1030—1059 人和魔鬼合作
1060—1114 人和魔鬼比赛
1115—1129 企图谋杀主人公
1145—1154 吓坏了的魔鬼
1170—1199 人把灵魂出卖给魔鬼

Ⅲ. 笑话

1200—1349 傻子的故事
1350—1379 夫妻的故事
1380—1404 愚蠢的妻子和她的丈夫
1405—1429 愚蠢的男人和他的妻子
1430—1439 愚蠢的夫妻

1440—1449 女人（姑娘）的故事
1450—1474 寻求未婚妻
1475—1499 老处女的笑话
1500—1524 其他关于女人的笑话
1525—1639 关于男人（男孩）的故事（聪明人）
1640—1674 幸运的机遇
1975—1724 愚蠢的男人
1725—1850 关于牧师和教会的笑话
1851—1874 关于其他人的笑话
1975—1999 谎话

Ⅳ. 程式故事

2000—2199 连环故事
2200—2299 圈套故事
2300—2399 其他的程式故事

Ⅴ. 未分类的故事

2400—2499 未分类故事

书中在每个编码下列出一个类型，这些类型多以该类型中最流行的故事来命名。如 460—499“神奇的难题”这一大类中，就有 460A“朝觐上帝去领赏”，460B“寻找好运的旅行”，461“三根魔须”等类型。“三根魔须”以《格林童话》中的同名故事为代表性篇目，《索引》依据本篇故事和相关异文，归纳出它的情节概要：

461 三根魔须

Ⅰ. 开头。一个青年人将成为国王女婿的预言。阻止这种婚姻的徒劳尝试。

Ⅱ. 寻找魔鬼胡须。a. 英雄受嘱托去地狱探索，并带回三根魔鬼的胡须，或 b. 去寻找世界上最强有力或最聪明的人。

Ⅲ. 问题。这个青年人在路上碰到人们提出的各种不同的问题，请他帮助寻找答案。如（a）为什么一棵树不结果，（b）什么时候摆渡人能从渡船上脱身（一个水中动物何时能摆脱烦恼），（c）怎样才能治好王子（公主）的怪病，（d）一口井（泉水）为什么干涸，（e）失踪的公主在哪儿，（f）失落的钥匙在哪儿，（g）一个没有人求婚的姑娘怎样找到意中人，（h）喂养的家禽为什么死去。

Ⅳ. 寻找到了答案。（a）这个年轻人得到魔鬼妻子的帮助。（b）他把自己变成一只小虫躲藏起来。（c）魔鬼闻到人的气息却没有找到他。（d）在魔鬼妻子的帮助下他得到了对这些问题的答案，即（d1）金子藏在大树下，必须弄走，（d2）摆渡人把船桨交给另一个人，那人就会接替他做这个工作，（d3）当公主第一次圣餐时被一只耗子偷去的圣杯送回来时，她的病就会好（王子只要把他在教堂中吐出唾沫的石头搬走），（d4）把动物或石头从水源处移开，井（泉）水就会重新流出，（e）他得到了三根魔须。

Ⅴ. 报偿。（a）在回故乡的路上他回答了这些问题并得到了丰厚的报偿。

Ⅵ. 国王当了摆渡人。（a）妒嫉的国王想仿效年轻人的行为，（b）摆渡人将船桨放在他手上，于是国王成了摆渡人。①

在这后面，还列出了本类型所包含的十几个母题（情节单元）。特别有价值的是，它列出了分布于欧亚大陆二十几个国家或地区的500多篇同类型异文的出处，给学者在世界范围内搜寻检索同类型故事提供了极大便利。它起着如同“动物志”、“植物

① Antti Aarne, Stith Tompson. *The Types of the Folktale*. P156, P157. Helsinki. 1973.

志”那样的作用，不论在微观与宏观研究上都有重要的实用价值。

这部“索引”也有不足之处，主要表现为：尽管多次增补，对某些重要国家和地区的民间故事仍然反映得不够或者根本没有反映，中国的故事就收录得很少。正如汤普森所表示的，严格说来应该把它视作“欧洲、西亚及其民族所散居的地区的民间故事类型索引”，而不应作为“世界民间故事类型索引”来看待。还有，按照历史地理学派研究故事的构想，“类型索引暗示一个类型的所有文本具有一种起源上的关系”，即认为该类型的所有异文均来自同一源头；根据比较文化学的新发现，世界范围内历史文化发展平行类同的现象也屡见不鲜，故事形态的大同小异，也可能由不谋而合的平行类同所造成。这样，故事类型索引中所反映的历史地理学派的观点也就有了明显的局限性。此外，关于民间故事范围界限的确定，民间故事所含类别的划分以及类型编排的顺序等，AT 分类法也有许多不够合理之处。尽管这一“索引”存在缺陷，它仍不失为一部具有很大概括性和较高科学价值，能帮助我们检索世界民间故事的工具书，它的实用价值已得到各国学者的公认。

三、《中国民间故事类型索引》的编纂

AT 分类法问世后，各国学者竞相采用这种方法编纂本国的民间故事类型索引，现已有 30 多个国家和地区出版了百余种这类索引。关于中国民间故事类型索引，早在 1931 年，钟敬文就发表了《中国民谭型式》一文，归纳出 45 个故事类型并写出了它们的情节提要，在这方面作出了开拓性的贡献。20 世纪结束之前，在这方面已有三部著作先后问世。

1．艾伯华的《中国民间故事类型》。

首先是德国学者艾伯华（W. Eberhard 1909—1989）在中国

人曹松叶协助下完成，并于1937年出版的《中国民间故事类型》，它原用德语写成，经过半个多世纪之后，才译成中文于1999年由商务印书馆出版①。著者搜罗300余种书刊，从近3000篇故事中，归纳出300多个类型，由此，首次展现出中国民间故事艺术世界的整体风貌。它对每个类型按如下格式描述：

36. 画中人

(1) 一个穷人得到一张美女的画，他诚敬地供奉这幅画。

(2) 有一天他回家时，饭都做好了。

(3) 数天后，他暗地窥视从画上下来的美女，把她抱住，娶她为妻。

(4) 过了很久，当生下几个孩子后，妻子又回到画中去了。

出　处：

a. 金田鸡，第5～51页（陕西？三原）。

b. 民间Ⅰ，第9集，第59～63页（浙江，绍兴）。

c. 岭东民间传说，第78～81页（广东，潮州）。

d. 小豆栅，第99～101页（地区不详）。

e. 古今妖怪大观Ⅱ，第48～49页（地区不详）。

母　题（1）：

穷人在过年时用他所有的钱买了一幅画：陕西a。

他得到这幅画是作为劳动的酬报：浙江b。

他得到这幅画是作为给他的礼物：广东c。

母　题（4）：

她回到画中去，是因为她在人间的期限已到：陕西a。

① ［德］艾伯华著，王燕生、周祖生译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版。

当拿出那幅画给孩子们看时，她回到画中去了：广东 c；以及 e。

县官当着穷人的面把画夺走，强娶画中美女为妻，她生了孩子后，便回到画中去了：浙江 b。

附　注：

她吃了一些东西后，便变成了人（比较田螺姑娘）：e。

历史渊源：

通过出处 d 可以一直追溯到 19 世纪初。

流传地区：

全中国？

比　较：

田螺姑娘。①

钟敬文先生在为此书中文版所写的序文中，认为它是“关于中国民间故事的一种具有相当意义的学术工具书，它也是百多年来西方学者所撰写的一部比较有价值的中国民俗学力作”。指出其主要特点是：1. 把中国民间故事作为相对独立的对象，并按照中国故事的特点加以概括写成。2. 归纳出 300 多个类型（正规故事类型 275 个，滑稽故事类型 31 个），涵盖了中国常见故事的大多数。3. 不仅提供了丰富的故事类型，还发表了许多对中国民间故事各方面事象的见解。

例如在《前言》中所提到的关于中国民间故事内部结构特点是母题的固定和母题链的富于变化，就很有见地。

在中国的民间故事中每个母题都是非常固定的，同时也具有强大的生命力，然而母题链，即整个民间故事，又是相对地不稳定的。民间故事经常出现的母题有时也会突然出现

① ［德］艾伯华著，王燕生、周祖生译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999 年版，第 66 页。

在传说、笑话里。……在中国，民间故事的形成——跟过去的看法相反——还没有停止，许多母题还是有生命力的。因此，这些母题在今天又能形成新的民间故事、轶事或其他的体裁样式，并在形成过程中继续存在下去。

本书的不足之处表现在：由于二三十年代中国的民俗学运动的活跃地区限定在东南沿海的江苏、浙江、广东一带，艾伯华也就只能主要依据从这个地区采录得来的口头故事编纂本书；因受西方殖民主义偏见的影响，著者把西藏故事排除在中国民间故事之外，也不能不说是本书的一个较大缺陷。此外，本书对民间故事的界定采取广义说，因而将神话、传说均涵盖其中；但故事选材范围的宽窄各有其功用，不宜作为褒贬的依据。

2．丁乃通的《中国民间故事类型索引》。

《中国民间故事类型》出版40年后，美籍华人丁乃通（1915—1989）积十年心血完成的《中国民间故事类型索引》①问世。原著为英文，经著者亲自校订的中文版于1986年出版。它对民间故事的界定采取狭义说，尽可能将神话、传说同故事剥离开来。引用1966年之前有关中国故事的资料580多种，特别重视少数民族故事资料的搜求，从7300多篇故事中归纳出843个类型。这样，它所展示的中国民间故事艺术世界就得到进一步充实。它对每个类型的描述也更为精细，这里试举“蛇郎”为例。

433D 蛇 郎

通常丈夫以人形出现，虽然有时他开始出现时是条蛇。（有时他也会是花神，狼，或只是个人。）这一类型在多数说法里实际上是以425C即开头部分及408Ⅲ、Ⅳ、Ⅴ、Ⅵ和Ⅶ结合而成的。

---

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版。

Ⅰ.［女孩许配给蛇］(a) 她是三（很少是俩个）姐妹中惟一愿意和蛇结婚的，因为 (a^1) 她父亲在蛇的花园里偷摘玫瑰（其他花儿）被捉住了，或 (a^2) 蛇抓住她父亲叫他答应送一个女儿给他。或老人允许把一个女儿许配给能 (b) 帮他把所有的树砍倒，或 (b^1) 把掉进深洞的斧头捺起来的人，蛇做到了。(c) 蛇恢复了人形。其他的开头：(d) 蛇扮成人，给了她家许多钱。(e) 姐姐结婚并告诉她的丈夫，她美丽的妹妹不想拜访他们。丈夫施诡计使妹妹到他家去，妻子上了吊。(f) 丈夫（真的人）由于做了件好事，收到一棵白菜，从白菜里出现了许多姐妹，他和她们中的一个结婚了。(g) 一个姐妹收容了另一个丈夫很穷的姐妹。

Ⅱ.［谋杀女主角］她的姐妹们发现她结婚后生活很美满，一个忌妒的姐妹引诱她到一口深井边，让她看她们在水中的倒影，就把她推下井去。通常这行动是在 (a) 妒嫉的姐妹已经同她换穿了衣服，(b) 女主角已经有一个婴儿之后，冒充她的人回到蛇郎那里和他同居。(c) 但先要解释她为什么面貌变了等等，或 (d) 女主角是在其他情形下死的。

Ⅲ.［女主角变鸟］女主角的灵魂变为一只鸟，它不断 (a) 讥嘲她的姐妹是骗子。(b) 表示对丈夫亲爱（有时飞入他的袖子内）。骗子愤怒了，杀死这鸟。以后 (c) 把鸟煮熟了吃掉。(d) 但她吃的鸟肉又老又臭，可是她丈夫吃起来又嫩又鲜美。(e) 她把剩余的鸟尸扔进花园里。

Ⅳ.［女主角变植物］由鸟的尸体长出 (a) 一棵竹子，(b) 一丛竹子。(c) 其他的（常是枣）树。那新长的树又是对丈夫友好，对骗子不好，因此骗子便砍倒这棵树用来制作—(d) 小床、床架、小船，等等。(e) 婴儿推车，(f) 其他东西，（有时是门槛），但是 (g) 不论何时她坐或躺在小床或床上时，不是有刺刺她，就是翻倒了。(h) 骗子的孩

子，一坐到婴儿车里，总是很快就死了。(i) 用这植物制成的洗衣棒，洗她的衣服，就把衣服洗坏，洗她丈夫的衣服，却洗得白洁，(i^1) 其他后果（如绊倒骗子，不为她工作等等)。她生气把小床或床架扔进火里，但是 (i^2) 一颗火星蹦起来烧瞎了她的眼睛。(k) 一条红蛇从火里出现把她杀死。(l) 在灰烬中有一无法熄掉的炭火，或 (n) 折断的竹管或树枝给了一个乞丐（往往是老妇人），或是由乞丐自己找到了它。

Ⅴ. [其他化身] 随后女主角变成 (a) 一个金像，(b) 枇杷树，(c) 蛇，(d) 牡蛎（乌龟），(e) 线球，(e^1) 纺锤，(f) 剪刀，(g) 鸡，(h) 馒头或饺子，(i) 白菜，(j) 牡丹，(j^1) 花簇，(j^2) 木梳，(j^3) 鱼钩，(k) 石头，(m) 戒指。

Ⅵ. [驱除魔惑] 女主角灵魂所附的物体被人带到 (a) 一个老妇人家，每天她变成人形清理房子、煮饭，等等。老妇人隐藏起来，在她没有能回到附魂的物体之前抓住了她。她要求老妇人请她的丈夫来，(b) 她丈夫尝到她煮的食物或看到她的刺绣等等，一下就认出她来。或 (a^1) 在她丈夫的家里，她变成原形。(c) 她的姐姐呕吐出的鸟肉，变成女主角，指责骗子。(d) 丈夫在煤炭上倒了一百桶水替她驱魔。或 (e) 一只鸟把丈夫带到井那儿，这样便发现了被谋害死的尸体。

Ⅶ. [夫妻团圆] 有时重聚前先要经过考验，看谁的头发同丈夫的头发结成一团解不开，或看谁能在尖锐的竹钉上走，或跳过一大堆鸡蛋等等。①

① [美] 丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第122～124页。

（以下列出本类型异文及其出处61条，从略）

艾伯华的著作，作为关于中国民间故事类型的首创之作，自然功不可没。丁乃通的这部《中国民间故事类型索引》，将20世纪50年代新中国成立后开展大规模采风活动所得资料，特别是少数民族故事均囊括其中，不论是新构类型和原有类型的新增异文都成倍增加，就以《蛇郎》为例，艾著收录异文31例，丁著收录异文就超出一倍。丁著所含类型843个，比艾著的306个也超出一倍多。（艾著所收为广义故事，狭义故事类型只有200多。）从反映中国民间故事的实际风貌而言，丁乃通的著作无疑前进了一大步。还有，由于许多类型所含异文常常达到数十篇之多，著者认真辨析其异同，并在情节提要中将大同小异之处一一说明，对故事形态的描述达到精细入微的程度，这也是超越前人的。

丁著的显著特征是借用AT分类法而不是另建分类编码体系来处理中国民间故事，其做法是通过比较对照，将形态一致或者近似的中国民间故事完全楔入到AT分类法的编码中去，如AT分类法神奇故事中神奇丈夫系列433型原来名称是“王子变大蛇”，所含故事有印度的《蛇王子》等，它和中国的《蛇郎》形态基本一致，丁著据此就将“蛇郎”列入433型；又因其同中有异，是一个具有中国特色的类型，便把它定为“433D蛇郎”。该书所列843个类型中，共有268个是中国所特有的区域性类型，均一一标明。在《导言》中，他还指出在印度故事中发现了近50个类型是在中国可以看到的，从中印文化渊源来看，这些类型大都是伴随佛教文化进入中国的。关于沿用AT分类法，著者说，这是为了使人们能按照国际传统来真正了解和研究中国故事，其实际效用已为中外学者所公认。正如贾芝在本书中文版序文中所评论的：“他是根据中华人民共和国成立以后我国出版的50多个民族的大量的民间故事分类编纂成书的。他以严谨的治学态度做了细致的研究、比较和选择，完成了这本引人入门，也

引人入胜的工具书。对于我国研究者，这本书是引向与世界民间故事进行比较研究的桥梁；对于国外学者，这本书则是将他们领入中国民间故事宝库的大门。”

完全沿用AT分类法所存在的问题也是不能不看到的。它主要是依据欧洲民间故事的实际状况构成的，同基于中国历史文化传统的中国民间故事，难免有格格不入的地方；将所有的中国故事楔入这个体系，有时就会出现削足适履的不协调情况。如AT分类法中编号750—849为“宗教故事”系列。在中国具有悠久历史的佛教和道教信仰，生发出的传说故事数量极多。纯宗教性的作品我们一般均不作民间文学看待；至于那些具有口头文学意趣的神佛仙道故事，则属宗教性与世俗性交融之作，不宜列入“宗教故事”之内。又AT分类法编号之1000—1199为“愚蠢魔鬼”故事，其原型来自西方狂欢节广场文化中所扮之愚蠢魔鬼角色，中国流行故事中没有这个系列，有些相类似的愚蠢可笑行为往往发生在被机智长工所捉弄的地主身上。丁著将长工和地主故事楔入“愚蠢魔鬼”编号之内，显然也有些勉强。

此外因沿用AT分类法，丁著对某些故事类型的西方名称也只好予以保留，如327A“亨舍尔和格莱特”（孩子与妖怪），854A“都浪多”（公主用谜语考验求婚者），910K“诚言和尤利亚式的信”（阴谋信件）等；丁著还省略了一部分类型的情节概要说明文字，让读者对照AT分类法原书查考。这对熟悉AT分类法的国外学人来说不算什么障碍，而中国学人使用此书就感到十分不便了。

丁乃通所完成的第二部《中国民间故事类型索引》，一方面作为目前国际学人检索中国民间故事最实用工具书而备受学人欢迎，但其美中不足之处也显而易见。

3. 金荣华的《中国民间故事集成类型索引》

为了弥补丁著的上述缺陷，执教于台北中国文化大学的金荣

华先生，于2000年出版了《中国民间故事集成类型索引》(一)。在作为本书"代序"写成的《中国民间故事和AT分类》一文中，他陈述了编纂此书的意图：

> AT分类的国际性所带来检索跨国材料之方便是勿庸置疑的，它有助于中国故事置身国际而呈现自有特色或相互关系也是勿庸置疑的，而且目前著录民间故事材料最丰富之丁乃通先生的《中国民间故事类型索引》所用就是AT分类。但是，如果要落实AT分类为中国民间文学工作者所用，则对上述情况便必须有所因应。
>
> 总结上述的情况，基本上可以分为三种：一是AT分类本身的问题，主要是有些故事类型分类不当，检索不易。二是丁著在译成中文后，因为缺少故事大要的说明和用词差异引起之不便。三是关于中西各自具有之吃人笨魔和长工斗财主等角色不同的同型故事，中国民间文学工作者如何就中国故事检索相关之西方资料。要整体解决这些问题，依AT分类架构编写一本以中国民间文学工作者为对象的中国民间故事类型索引乃是基础工作。在这样一本类型索引中，每个类型的说明可以就中国的故事撰写大要，有些类型的名称可以就中国的习惯或传统拟订：AT原书中的分类不妥之处，可以重新归类编号，只要新号和原有旧号之下都标示互见说明，便不会和原有系统脱节，也可供AT原书再修订时的参考。中国故事之类型未见于AT原书者，则就此设定其型号和名称，既应中国民间文学工作之需要，也可供AT原书再修订时的增入。至于西方的吃人笨魔和中国的长工斗财主之同型故事，可在AT之区类名称《愚蠢巨魔的故事》中加入《财主恶霸》等字，成为《财主恶霸和愚蠢巨魔的故事》，标明两者为一类，那么中国民间文学工作者便不难依据长工斗财主的型号检索西方同型的巨魔材料了。

基于这样的认知，在AT原书和丁乃通先生所撰索引的基础上，笔者试取《中国民间故事集成》的四川、浙江和陕西三个省卷本撰写类型索引，每个类型附有故事大要，又重新斟酌了某些类型的型号和名称，共得类型263则，其中重新归类编号的30则，新类型新编号的45则，名之为《中国民间故事集成类型索引》第一册。第二册拟取北京、吉林、辽宁和福建四个省、市卷本为材料，以后各册也将随《故事集成》其他省、市卷本的陆续出版而继续编写，最后再汇整为一编。①

本书的类型原名和情节概要写得力求简明扼要，也和前两部类型索引有别。以下试举一例：

875D 巧姑娘妙解隐谜

公公让三个媳妇回娘家探亲，第一个去三五天，第二个去七八天，第三个去半个月；并分别要她们带点东西回来，但说的都是隐谜。三个媳妇听了都不知是什么意思，后由巧姑娘为之一一破解：三五天是三乘五天，七八天是七加八天，所以三个人都是回娘家半个月。物件的隐谜常见者如下：

① 纸包风，或纸里带风（扇子）。
② 纸包火（灯笼）。
③ 纸包水（伞）。
④ 竹篮带水（竹篮里放条活鱼）。
⑤ 不肥不瘦没有骨头的肉（猪肚）。
⑥ 黄心葡萄，或红心葡萄（鸡蛋或咸蛋）。
⑦ 煮不熟的菜（生菜）。

① 金荣华：《中国民间故事集成类型索引》（一），台北中国口传文学学会，2000年版。

⑧骨包肉(核桃)。

其他谜一般的要求如:有一丈二尺青布做四样东西:一条汗巾,一个钱褡,一件长衫,一条被子。巧姑娘用它只做了一件长衫,她的解释是衣衫的小襟可擦汗,袖筒即钱褡,至于被子,则是“日当衣衫夜当被”。

四川:《罗隐送围裙》(+876)216~217页

《巧媳妇》539~540页

浙江:《巧姑》(+875B.1+875B.5)585~587页

《九斤姑娘》(+875B.5+1517)743~748页

《聪明媳妇》(+875B.1)749~750页

《这个家你来当》751页

陕西:《聪明的媳妇》(+1517)592~594页

金荣华关于中国民间故事类型的第三部索引,是以新出的《中国民间故事集成》为对象,以丁乃通《中国民间故事类型索引》为基础而加以改进的专题性索引。由于故事集成是在全国民间文学普查基础上,按科学性、全面性、代表性的“三性”要求而将科学性置于首位,花费巨大力量编纂而成的,收录材料最为珍贵,这部类型索引的价值也就相应地显得格外重要。它按AT分类法来编排中国故事类型,却又改进了丁乃通索引的一些不足之处,给所有类型重新命名,并一一撰写生动简明的情节提要,还增列了几十个新类型。总之,它在借用AT分类法时,更充分地反映出中国民间故事的特点,读者使用起来也更为方便。自然,它的编纂工作也仍有一些值得商榷、改进的地方。一是《中国民间故事集成》这套大书所收录的“故事”是广义的,即包括神话与传说在内。口头传诵至今的活态神话虽为数不多,而民间传说不论在哪个地区,都以数量众多、地方特色鲜明为特征,在编纂故事集成时,入选的作品也就相应增多。神话、传说部分在许多地方的故事集成卷本中的分量大体要占一半左右甚至更多。

作为“中国民间故事集成类型索引”，顾名思义，应包括神话、传说类型在内，而这样的索引也是人们所期待的。但现在的这部“索引”，却是取狭义的民间故事作为对象，它涵盖的作品数量实际上大约只有集成卷本的一半左右，这就显得有些名实不符了。

二是在已出版的故事集成各卷中，按统一编纂体例，大都附有本地区的“常见故事类型索引”，有的还将传说、故事分别作了这样的索引。以辽宁省卷为例，所附《辽宁省常见故事类型索引》就有27个类型，每个类型涵盖地方异文从十几篇到几十篇不等。这里从中试举一例：

12．没手的媳妇（AT 706，本卷297）

因继母陷害，前妻的女儿被剁去双手并遭到遗弃。她被一个书生收作妻子。书生金榜题名，继母又将送信的差人灌醉，将喜信偷改成休书，继续加害于她。无手的女人离家出走，河水使她长出了双手。她和丈夫重逢，得知这一切都是继母所为。害人者得到惩罚。

本溪市溪湖区卷106·本溪市补遗卷398·桓仁县卷94·抚顺市望花区卷277·抚顺市新抚区卷（二）190·抚顺县卷5·营口县卷585·铁岭县卷225·开原县卷211·西丰县卷240·430·辽阳市太子河区卷173·辽阳县卷357·黑山县卷（二）302·锦县卷（一）177·大连市西岗区卷291·大连市中山区卷289·瓦房店市故事卷（一）267·272·沈阳市薛天智卷101·沈阳市东陵区卷378·沈阳市新城子区卷291·沈阳市沈河区卷（一）320·沈阳市和平区卷381·沈阳市铁西区卷144。

这里的情节概要，虽然比较粗略，却列出了已经记录成文，分布于全省23个县市的25篇异文的出处。它们来自各地进行民间文学普查时所编印的内部资料本，就学术研究而言，是极宝贵的鲜活资料。金荣华所撰故事集成类型索引没有收录这些材料，

深感可惜。

怎样将正式出版的故事集成国家卷本中的作品全部立型归类，又怎样进一步将各地内部编印的资料本中的材料也纳入索引之中，都不是一蹴而就的事，需要作艰巨努力才能完成这项浩繁工作。现在我们看到的这部《中国民间故事集成类型索引》是一个良好开端，我们不能不由衷赞赏。

刘魁立在《世界各国民间故事情节类型索引述评》中，就"编纂索引"写了专门一节。他认为，编纂这样的索引，搜罗要全，材料要真。索引的样式可以有好多种，如关于民间传说的索引，关于一二个民族或一个地区的故事类型索引，关于不同民族的双边的或多边的乃至全国性的故事类型比较索引，进一步在此基础上编纂各国民间故事类型的比较索引，还可以把不同历史时代记录下来的同一类型故事编成索引等等。所提建议十分中肯。就笔者所知，金东勋就提出了《新世纪朝鲜族民间故事分类研究构想》①，就 1898 年—1995 年出版的近 60 种朝鲜族民间故事集，归纳出 323 个类型，这就是一个极有意义的尝试。相信这个领域会有新成果不断问世。

现有的三部"中国民间故事类型索引"，正因为各有特色，各有长短，因而具有很强的互补性。它们所包容的故事接近万篇，从异文数量而言，可能只是现有书面资料的十分之一、二十分之一，如就故事类型或常见故事类型而言，可以说已接近中国民间故事的实际面貌。这几位著者的功绩与贡献理应受到我们的尊重。特别是在对中国民间故事的整体观照上，这几部书更有其独到功用。我们选取"民间故事类型研究"这一课题，就是借助于上述成果和方法，从微观解析和宏观扫描两方面切入，来考察

① 中国少数民族文学学会第四届会员代表大会学术讨论会论文，打印稿。

中国民间故事艺术世界的一个新尝试。

编纂故事类型索引和深入进行故事类型研究是彼此密切关联又不能混为一谈的两项工作。将众多故事资料汇集在一起，辨析异同，立型归类，撰写情节概要，这些自然也要通过研究方能完成。但研究工作的任务远远不止于此。不论是揭示故事本身的主题、形象、语言色彩、叙事艺术，还是探寻故事的讲述活动与传承过程；不论是就某一故事类型作微观解析或追溯其“生活史”，还是就一个民族、地区的故事积累作宏观考察或作跨文化比较，所要达到的目的，以及所使用的方法都各有自己的要求与特点。类型索引只是为进行这些研究提供了便利，或提供了一个新的起点，却不能代替这些研究工作。

四、故事类型研究的拓展和本书构想

综上所述，民间故事类型研究不论在欧美或中国，均已有了多年历史并取得了相当可观的成果。在中国民间文艺学领域中，这项研究从广度、深度及其社会影响来看，同我们这个民间故事大国都很不相称。由笔者提出，有幸被列入国家教委人文社科九五规划重点课题，经几位同仁前后三年的通力合作才得以完成的这部《中国民间故事类型研究》，就是试图在前人成果基础上拓展这项研究的一个成果。

作为和一般文学研究有显著区别的这种故事类型研究，它的特色和价值在哪里呢？

1. 在通常情况下，文学研究的对象是那些各自独立成篇的书面文本。可是就众口传诵的民间故事来说，它却是以大同小异的多种形态存活于人们口头之中，在流传过程中不断发生变异，没有完全定型的文本。人们所接触的单篇异文，有的比较完美精致，有的比较粗俗，还有缺胳膊断腿的，如随意抓住其中某一篇

文本来作研究，就很难完全把握这个故事的思想艺术特征。类型研究的主要特点就是把同一故事的多种异文集合起来进行比较、分析、综合，既可以从“大同”之中看出它们共有的母题、思想文化内涵及艺术情趣等等，展现出故事的原型；也可以从“小异”之处看出不同文本的民族地域色彩以及讲述人的个性风格等等。这样，我们对一个故事就可以获得比较完整而确切的印象了。

故事类型是由单一或复合母题构成的。类型研究的重点是解读或剖析贯穿于同一类型众多异文中的母题，由母题及其组合情况来考察故事的文化内涵与叙事美学特色。如AT461这个世界著名故事类型，贯穿其中的核心母题或情节单元就是对“命运”的探求。它在古代文学艺术作品（如希腊悲剧）中的表现，是命运的力量无法抗拒；西方近现代流行的这类故事，也仍有关于命运之神对穷孩子一生的安排无法改变的叙说；中国的“求好运”、“问活佛”，却突出地表现了穷孩子离开家乡，偏要改变自家“穷八代”的命运，最后终于如愿以偿的积极进取精神。由此使中国故事的思想艺术闪现异彩。

2. 类型研究还有利于追寻故事的来龙去脉。民间故事具有跨越广大时空而存活的顽强生命力。中国民众现今口头流传的“灰姑娘”、“云中落绣鞋”等故事，它们的叙述形态竟然和一千多年前唐人笔下记述的《叶限》、《石洞绣鞋》完全一致；《格林童话》中所载年轻人去远方寻找三根金头发的德国故事，同我国多民族传承的“求好运”故事成为模样相似的姐妹篇；还有今天人们津津乐道的关于年轻人娶龙女为妻的故事，将报恩兽同负义人相对比的故事等，却在古代的汉译印度佛经中发现了惊人相似的文本。它们之间的关联究竟是同出一源，或不谋而合，或是通过文化传播而借用、移植所致，这成为一个难以索解的人类文化之谜。将同类型的众多故事异文集合起来进行研究，就有助于人

们解开这个谜团。这成为故事类型研究最吸引人的一个亮点。

文学的跨国联系具有一定的普遍性，而民间口头文学中的故事体裁，却最富于国际性，因而受到学人的特别关注。正如一位著名的俄罗斯学者瑞尔蒙斯基所揭示的：

文学的联系和相互影响是历史的范畴，在各种具体的历史条件下其活跃的程度是不同的，并且采取不同的形式。民间创作的各种体裁中，比如人民的英雄史诗，总的说来最少受国际性影响的渗透，因为史诗是人民的英雄主义理想化了的过去的历史，在富于诗意的形式中，体现人民对自己的过去的理解和评价。相反，许多民间故事的情节——妖魔的、动物的、故事的、奇闻笑谈的——却具有国际性。促进这一现象的是童话作品的美妙的、引人入胜的特性，没有地区性民间口头传说特有的对民族、历史和地理的直接依存关系，以及散文的形式，因而它使一种语言转述成另一种语言和创造性的更换地方情调，使之适应另一种民族环境比较容易进行。①

人们深怀兴趣地研究这些跨国、跨民族的故事类型，不仅是为了透彻地理解这些故事本身，还有更重要的意义，就是可以由此切入探索人类文化传播演化规律的深层研究，这是其他文学研究所难以企及的。汤普森在《民间故事分类学》一书中就特别指出："民间故事构成人类文化史的一个重要部分。人类学家及研究人类习俗的所有学者应该将各种故事的存活史的大量增加的材料，用之于阐释他们自己的发现。他们所真正理解的大量故事，会使得他们关于人类的整个智力的和审美的活动的观点，变得更

① ［俄］瑞尔蒙斯基：《对文学进行历史比较研究的问题》，见《比较文学研究译文集》，上海译文出版社，1985年版，第993页。

加清晰和更加准确。"①

3. 故事生活史探索。对跨越广大时空背景的同类型民间故事进行比较研究的各派学者，从神话学派到人类学进化论学派，从心理分析到结构主义，从流传学派到历史地理学派，都对这一特殊文化事象作出了自己的解释。其中以芬兰历史地理学派对"民间故事生活史"所作的探索最引人注目。

其方法要点是：首先尽可能广泛地搜求异文，并对其异同之处作精细比较，解析出它的母题和类型；然后把它们置于一定历史地理背景之上进行考察，从纵向的历史演变中构拟出故事原型，从横向的地理传播途径中追寻故事的发祥地；再依据原型回头考察有关异文，便可以看出故事在不同时空背景上的演变情况，由此勾勒出该类型完整的"生活史"了。这方面的具体成果，在我国介绍得不多，但编撰《中国民间故事类型索引》的丁乃通运用这一方法研究《白蛇传》、《黄粱梦》、《灰姑娘》、《云中落绣鞋》这四个中国故事类型所写成的长篇论文已译成中文出版，使我们对这个学派从事故事类型研究的特点与成就有了清晰的印象②。

历史地理学派的方法强调搜求大量异文，在进行分析比较时，又十分重视相关历史地理因素的考察，尽管操作方法过于琐细，构拟原型时往往难以避免主观附会性，但他们所作的考察与推论仍以基础坚实受人称道。由于他们重在探索情节型式的生活史，对那些有血有肉的故事文本所涵盖的生活思想内容、叙事美学特征，以及同传承者之间的联系等便较少涉及，这些显而易见

---

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第537页。

② 详见［美］丁乃通《中西叙事文学比较研究》，陈建宪等译，华中师范大学出版社，1994年版。

的不足之处有待学人改进。

4. 跨国、跨民族比较研究。故事类型研究的主要工作，是对跨国、跨民族以及跨时代的众多故事文本进行比较辨析，因而它也就是我们通常提到的比较研究，可以归入比较故事学、比较文学的范畴。俄国学者瑞尔蒙斯基在上世纪50年代末曾专门论述这民间文学的历史比较研究问题，他将这种比较方法归纳为三种情况，这就是：历史起源的比较，把诸现象之间的相似看作它们在起源上有亲缘关系，而它们之间的差异是后来历史条件的不同所造成的；历史类型学的比较，把彼此之间互无联系的现象在演化上的相似，解释为有相似的社会发展条件；第三种比较则认定国际间文化的互相作用，"影响"和"借用"，是由这些民族在历史上的接近和它们社会发展的前提所决定的。这位学者1958年底在全苏民间文学工作者会议上作报告时，强调在民间文艺学中，"起主导作用的是历史类型学的比较。这种比较的前提是社会历史发展过程的一致和规律性"。这一强调同当时苏联学界将芬兰学派作为资产阶级民间文艺学对待的思潮有关①。时隔不久，当他再次讲到文学的历史比较研究问题时，口气就有了改变，认为进行这种研究，"既估计到文学发展的平行现象和由此引起的文学之间的合乎规律性的历史类比的相似，也考虑到由其制约的国际性的文学相互影响。这些现象，如上所述，辩证地相互联系看，应该从这些联系的各个方面加以考察"②。这里讲的

① ［俄］瑞尔蒙斯基的报告《民间文学的历史比较研究》及本次会议情况，详见中国民间文艺研究会1959年6月作为内部资料编译刊印的《全苏民间文学工作者会议文件》。

② ［俄］瑞尔蒙斯基：《对文学进行历史比较研究的问题》（1959年在高尔基文学研究所的学术报告），见《比较文学研究译文集》，上海译文出版社，1985年版，第299页。

有关民间文学的历史类型学比较和国际间相互影响的比较，实际上也就是人们在比较文学中通常提到的“平行研究”和“影响研究”两种流派或方法，它们各有其适用范围与合理价值，我们应当根据研究对象特点灵活使用，不必厚此薄彼，加以拘限。

5．类型研究成果的集中体现。20世纪故事学的研究成果，可以说集中体现在故事类型的研究上，从一系列类型的个案解析到许多国家、民族乃至全球范围内故事类型索引的编纂，呈现出一个蔚为大观的局面。类型研究因芬兰历史地理学派的大力倡导而在国际上得到张扬。实际上我国学者很早就开始尝试这样的研究了。20世纪30年代中叶钟敬文对天鹅处女型、蛇郎型、老獭稚型等故事的研究，在当时世界学苑中就是出色的类型研究成果。只是由于随后发生的战乱打断了这些研究活动。20世纪80年代以来，在改革开放大潮的推动下，民间文艺学领域又兴起用比较方法研究故事类型的热潮，中外学术交融，成果纷呈迭出。中国的故事类型研究，除借鉴国外方法和成果之外，还以坚持辩证唯物论与历史唯物论的基本精神，充分运用中国丰厚的古典文献与新近采录的鲜活资料，紧密联系中国的历史文化背景为特色。研究工作不断深入，学术境界与影响不断扩展。

本书选取60个中国故事的常见类型进行解析，就是在借鉴吸取故事学中的中外学术成果与方法的基础上完成的。

现有几部《中国民间故事类型索引》给我们的启示，主要在类型的确立及其编码体系，异文的查找，以及从多种异文中辨析异同提取情节梗概上。由于这些《索引》所能搜求到的故事资料有限，我们在写作时所运用的20世纪80年代以来的大量鲜活资料均来自于自己的积累。此外，《索引》毕竟是作为检索民间故事的工具书来编纂的，它们对每个故事类型叙事形态只能作大略描述，而不可能向读者提供更多的东西。我们就选取的故事类型

作具体解析时，除首先提示故事梗概及母题构成，即描述其叙事形态之外，还要求包括如下内容：流传分布情况及其亚型，文化内涵及其叙事美学特色，历史演变和跨国、跨民族比较，以及本类型已有研究成果的评述，等等。自然，这些方面只能就每个类型的特点各有侧重地展开而难以强求一律。

关于类型划分，我们大体沿用现有几部“故事类型索引”的成果，但也不为它所拘限，有所增益和变通。类型的划分有粗有细。由于同一母题可以在许多类型的故事中出现，有的索引便据此将同一故事划归两个以上不同类型。本书为方便对文本的解析，一般不采取让同一故事跨类型的做法，而是就每个故事的核心母题及其整体结构，只将它们归入一个类型；但在形态描述时，注意区分大类型下的若干亚型及其构成演变特征，做到粗中有细。怎样使中国民间故事的类型划分更为合理和规范，编码体系更为完善，那是另一项需要继续进行逐步完善的重要研究工程。

我们从《故事类型索引》中所看到的故事，只有情节梗概，却剥离了细节和语言。这样，它们就如同没有枝叶只有主干的树木，或者是只有躯壳没有血肉的人体，难以将民间故事以有血有肉、生动活泼的姿态呈现在读者面前。正如贾芝先生在一篇文章中所提到的，如简单地借用AT分类法，“只作结构的研究，就好像把斑斓多彩的故事作为无花的枝干来研究，会使我们陷入形式主义的泥坑，使整个研究失去生命和价值”①。因而我们在作类型解析时，要求选取具有口头文学特色的精彩异文，特别是要注意引述出自优秀故事家口述而记录成文时又忠实于原作的故事文本。力求从这些类型解析文章中，使读者领略到中国各族民间故事的鲜活姿态与整体美感。

---

① 贾芝：《播谷集》，人民文学出版社，1994年版，第328页。

仅就我们所选取的60个故事类型分别进行解析，自然不足以展现中国民间故事的整体风貌。为此，我们参照几种《中国民间故事类型索引》，将现有类型按其体裁、内容归纳成几个大的板块和系列，从而由点到面，从宏观上揭示出中国民间故事所建构的优美艺术世界的主要特征。这是一项更为繁难的学术探索。

在研究方法上，笔者力求以开阔的学术视野和独创的学术眼光来从事这项研究，坚持辩证唯物主义和历史唯物主义的历史观与文化观，而又合理吸取现代文化人类学、民俗学、文艺美学以及民间文艺学中历史地理方法等等为我所用。

将民间故事划分为若干类型进行研究只是一种方法和手段，我们的目的在于对源远流长、枝繁叶茂的中国各族民间故事的文化特质及其珍贵价值，它的精美之作和整体风貌，求得一个切实的认识。在新旧文化交替和中外文化会通更趋频繁的今天，保护和开发这份宝贵的精神文化财富，使之为促进现代精神文明建设服务，有着不可估量的重要价值。

故事研究的天地十分广阔，可以运用多种方法，从不同层面上展开。像历史地理学派的学者那样，就一个故事类型，用几万字的篇幅作深入精细的描述考论，自然也有其学术价值。本书的构想是将学术性与普及性相结合，不论是对类型的个案解析和民间故事艺术世界的审视，都还较为粗略；研究的深度和广度，均有进一步扩展的余地。民间故事本来是属于大众的，我们力求将中国民间故事从微观到宏观的风貌，以通俗简明的文字清晰地展现在广大读者面前，使它们变为雅俗共赏、众人可以享用的文化财富；民间故事又是世代传承的，在它身上刻有千百年岁月的陈迹，我们希望用现代人文科学的眼光给以解读，使之在新时代重放异彩。

中国民间故事的艺术世界

中国历史悠久，地域辽阔，由56个兄弟民族共同创造的中华文化，呈现出多元一体的辉煌姿态。作为传统文化重要组成部分之一的民间故事，也以丰饶优美著称于世。中国民间故事从萌生到发展、成熟，大约经历了2500年。早在先秦两汉时期，“街谈巷语”、“道听途说”中的一些故事，就已引起史官和文人的注意，开始用文字把它记述下来。从秦汉魏晋时期的《山海经》、《列异传》和《搜神记》，到唐代的《广异记》和《酉阳杂俎》，从宋元时期的《夷坚志》、《夷坚续志》，到明清的《耳谈》和《子不语》、《咫闻录》等等，其中保存有成千上万则口述故事。20世纪初叶的五四新文化运动，激发起人们采录研究歌谣、故事的热潮。经过二三十年代、五六十年代和八九十年代三个民间文学黄金季节，我们所积累的故事资料已达到数十万篇，一部史无前例的故事巨著《中国民间故事集成》正按省、市分卷陆续出版。同时还发现了上万名优秀故事家正从事着鲜活的故事讲述活动。

民间故事以现实世界中形形色色的普通人的生活遭遇及其理想愿望为叙说中心，用巧妙的虚构方式编织而成，富于趣味性与教育性。它们有的贴近实际生活，有的饱含神奇幻想，有的诙谐幽默，有的寄寓哲理，构成一个多姿多彩的艺术世界。下面让我们就那些常见故事类型，对中国故事的艺术世界作一个粗略的宏观扫描。

一、动物故事的特殊魅力

在国际民间故事分类编码体系中，都是把动物故事放在最前面，中国的几部故事类型索引也是如此。丁乃通的著作搜罗最

广，列出的动物故事类型达150个；金荣华就三部民间故事集成所作的分类编码，动物故事类型为50个，它们是中国各族民间故事中常见动物故事的代表。

1. 动物故事主要系列及其构思特点。

丁乃通按AT分类法，将动物故事分为“野兽”、“野兽和家畜”、“人和野兽”、“家畜”、“鸟类”、“鱼类”、“其他动物与物体”共七个系列。动物故事的情节结构和它折射出的人类社会生活繁富多样，如按内容很难合理分类，这样按故事中的动物角色来归类，自然简便得多，于是被众多学人所乐于采用而流行开来。

我主张吸取艾伯华对动物故事的分类法，将它们大致区分为“动物”以及“动物与人”两大系列，这样似乎既简便，又能反映出这些故事本身的艺术构思特点和中国民间故事积累的实际状况。

（1）完全以动物为角色，在动物世界里展开的故事。常见类型有“小鸡崽报仇胜野猫”，“兔杀狮”，“豹狼挑拨离间”，“猫装慈悲吃老鼠”，“猫教老虎上树”，“用尾巴钓鱼上大当”，“猴子把心肝留给家里”，“狐狸中了计，兔子笑裂嘴”，“水牛涂泥斗猛虎”，等等。故事中角色之间的冲突纠葛，既是按动物的生活习性展开的，十分活泼有趣；又象征性地折射出人类社会生活某一方面的特点，或人们在社会斗争中积累的某种经验教训。如关于弱者团结起来或充分运用自己的勇敢智慧从而打败强敌的闪光思想，就在那些关于小动物战胜大动物的生动叙说里得到有力的表现，给予在困境中奋斗挣扎的民众以宝贵的启示和鼓舞。

（2）还有一类故事是以人与动物的纠葛构成有趣情节的。这样的类型有“中山狼”，“老虎怕屋漏”，“老虎求医报恩”，“义犬救主”，“八哥鸟报仇”，“猫狗结仇”，“动物报恩人负义”，“人心不足蛇吞象”（相），等等。动物与人类的关系，不外乎与人敌对

祸害人类，或对人友善助人得福两方面，民众口头叙说最多的是人与动物互相救助的感人故事。它既反映出在漫长岁月里人与周围动物结成的亲密友好关系，也折射出传承这些故事的广大民众善良慈爱的心地。有些就人与动物之间的纠葛所构成的故事包含着复杂深邃的内涵，读来发人深思。如在中国众多民族和地区流行的"猫狗结仇"这个故事类型，借猫狗出门为主人寻找失去的宝物，主人却赏罚不分，以致猫狗结成怨仇的叙说，尖锐地揭示出社会生活中常见的不公，激起人们的强烈共鸣，正如贾芝先生在一篇文章中所讲的：

这个故事为什么能够这样广泛地世代流传呢？故事主题很简单，就是狗和猫一忠一奸，受到主人的不公正的待遇。忠诚老实为主人尽力的受到欺辱，奸诈取巧反而得宠，巧取豪夺的奸诈行为被表面现象所掩盖。有的是猫花言巧语迷惑了主人，有的竟是主人自己被猫叼宝物而归这个表面现象蒙蔽了自己。以奸欺忠，处理者的昏庸，比比皆是，所以反对和谴责这种现象的猫狗结仇故事，也几乎到处都有。①

这个以人与动物为角色，巧妙编织而成富于象征意义的故事，较之直接叙说人类社会生活中同一主题的真实故事，更具有概括意义，更耐人深思体味。

动物故事中的动物形象，以拟人手法构成。正如一位研究者所指出的，它们是"劳动人民在现实与幻想的交织中既概括了动物的习性，又注入了人的思想的一种艺术创造。这种拟人化的结果，就使这些故事中的动物形象呈现出复杂的状态。那就是它既是动物，又不是动物；既不是人，又是人。它是人和动物的统一，是现实和幻想的统一"②。这里需要补充说明的是，在拟人

① 贾芝：《播谷集》，人民文学出版社，1994 年版，第 325 页。

② 林一白(张紫晨)：《略论动物故事》，见《民间文学》，1965 年第 3 期。

化过程中，人们不仅要尊重有关动物角色本来的生活习性，还受着历史形成的民族心理的影响，打上动物崇拜或图腾崇拜的烙印。如猫头鹰形象，福建莆田人周婴在《卮林》一书中写道，“贾生以为妖鸟，而吾邑闻其鸣声，谓丰年之兆，俗固有不同矣”①。对猫头鹰的恶感，主要流行于北方中原文化地区，由此在故事中也以它为反面角色；中国南方的一些少数民族地区，对猫头鹰则是另一种心态，纳西族中就流传着同情猫头鹰，为之鸣不平的故事《猫头鹰的话》。居住在湘鄂西山区的土家族，由于世代传承着对白虎的图腾信仰，人们便以亲切口吻讲述“义虎”助人的故事；云南阿佤山的佤族居民，没有这种信仰背景，老虎便常以骄横愚蠢的角色出现，成为人们嘲讽的对象。故事中许多动物形象的塑造，在以它们自然形态为基础的同时，还融合着相关民族的传统习俗在内，由此也赋予故事丰厚的文化内涵。

西方学者常常认为中国动物故事不发达，汉族有限的动物故事又缺乏对动物生态的活泼表现。这是在中国民间故事采录极不深入的情况下所造成的印象。大规模采录各族民间故事以来所获得的资料表明：中国藏族、蒙古族、维吾尔族、哈萨克族，以及傣族、壮族、佤族等，都有丰富的动物故事存活于人们的口头之中。动物故事的活跃，一方面是由于这些民族在自己的生产生活中经常和多种动物接触，熟悉其生活习性，同时又有着慈爱动物的文化传统。

动物故事以描绘奇特有趣的动物世界来吸引人们。这个动物世界并非动物自然生态的再现，而是对人类社会生活的折射。它们“形似”动物世界，却“神似”人间百态，成为两个世界的巧妙融合，并由此寄寓丰富而深刻的社会人生哲理。口头文学家正

---

① 刘敦愿：《中国古代有关枭类的好恶观及其演变》，见《山东大学文科论文集刊》，1979 年第 2 期。

是在这似与不似之间施展艺术智慧编织故事，赋予这些动物故事以妙趣横生又意味深长的魅力。

2.“动物故事”和“寓言”。

在故事分类编码体系中，有一个引起争议的问题，就是现有的几种《中国民间故事类型索引》，由于受AT分类法的影响，都没有“寓言”；而在中国通行的故事分类体系中，“寓言”却是和“幻想故事”、“生活故事”、“笑话”并列而卓然独立的一种体裁。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，按AT分类法的体系，将动物角色的寓言列入“动物故事”，另将以蠢人为角色的寓言列入“笑话”。笔者在1987年邀请丁乃通先生来华中师范大学讲学时，曾和他当面讨论过这一问题，他并不否认寓言故事在中国的悠久传统，但为了适应国际通用的分类法，只好将“寓言”割爱，改用按角色来给故事分类了。

中国先秦诸子散文中的寓言，古希腊的《伊索寓言》，古印度的佛经寓言如《百喻经》等，均在人类文化史上享有盛誉。寓言的基本特征是借虚构的小故事来寄托某种训诫，它可以用人类也可以用动物来作主角，在简短有趣的故事叙述中对人类社会生活经验进行理性思考，鲜明有力地表达启迪世人的训诫。寓言是世界性的文学体裁，英国著名学者爱德华·泰勒所著《原始文化》一书，就讲述了在原始文化背景上，描述动物生活习性“任何训诫都没有渗入”的普通动物故事怎样逐步过渡到动物寓言的过程①。这类纯粹的动物故事在后世的口头文学中已不多见。欧洲文艺复兴时期的英国著名作家薄伽丘有一个精彩论断：“所有有价值的故事都是寓言，也就是说它有一个重大意义的核心，包藏

① ［英］爱德华·泰勒：《原始文化》中文版，上海文艺出版社，1992年版，第398页。

在虚构的往往不太可能的故事的外壳里。"① 因此就广义来说，民间口头传承的神话、传说、故事等类作品都在一定程度上显现出寓言特征，或具有演化成寓言的可能性。所谓先秦寓言，其实它们并非一种单一体裁，正如一位研究中国古代寓言并主编《历代寓言选》的著名学者公木所指出的，先秦寓言的来源是人民口头创作的神话、传说、故事，"它们被赋予寓言的性质，还是由于它们被引用在诸子散文中，经过引用者加以生发的结果"②。《愚公移山》、《叶公好龙》就分别来自神话和传说，《狐假虎威》是典型的动物故事，《守株待兔》、《郑人买履》等以蠢人为主角的小故事实为笑话。它们被当时的士人引述时，加以生发改造，便都被学人作为寓言来看待了。

在中国古代的思想文化中，儒家学说长期占居主导地位；宋以后儒道释由鼎立演化成合流，社会伦理道德仍受儒家思想支配，从上层到下层的文艺生活都有"重教化"的特点，它也渗透到作为休闲娱乐而流行开来的口头讲述故事之中。山东一个著名女故事家胡怀梅常对人说："为男为女在世间，良心行为要当先，为人不懂世间理，枉在人世走一番。"她讲故事就是要人们明理走正道。在旧时代的广大乡村，文化教育事业落后，民间故事担负着寓教于乐的重要社会功能。许多有见识的文人采录故事，也是着眼于它们"有益讽诫"，借此"以寓劝惩"。仔细体察，我们甚至可以说作为一个整体的中国民间故事都有寓言化的倾向，就以那些曲折丰富的长篇故事而言，出色的故事讲述人常常借用一些意味深长的流行谚语来作为"故事眼"和故事篇名，如关于男女情爱的《有缘千里来相会》，关于友谊的《春风和夏雨》（"没

---

① 见颜元叔：《西洋文学术语丛刊·谈寓言》，台北黎明文化事业公司，1973年版。

② 公木：《历代寓言选·前言》，中国青年出版社，1983年版。

有春风，哪来夏雨”）以及《路遥和马壮》（“路遥知马壮，事久见人心”），鞭挞邪恶的《大路不平旁人踩》、《人心不足蛇吞象（相）》、《蒋（将）恩不报反为仇》，颂扬助人为乐的《做好事不问前程》，还有讲修道失败的《竹篮打水一场空》，讲人世沧桑的《何东与何西》（“三十年河东，四十年河西”），等等。仔细查找可以列出一大串实例。它们在叙事中巧妙地寄托人生哲理，和国外的同类型故事在讲述时往往淡化训诫色彩风格迥异。上述故事都有寓言的特征，可是按民间文艺学惯例却被编排在“幻想故事”、“生活故事”之内。

在中国民间文学集成总编委会办公室制订的故事分类编码中，本来既有“动物故事”，也有“寓言”。如前所述，现今的动物故事大多已演化成人们喜闻乐见的寓言，因而“动物故事”和“寓言”这两个概念就是一种交叉重合的关系，只能择一而从，不宜并列使用。再加上广义的“寓言”又包容太宽，界限不易明确划分。有鉴于此，各地在编纂故事集成过程中，便大都取“动物故事”来分门别类，而较少再使用“寓言”的名目了。民间文学和作家文学中的“寓言”体裁有着悠久的传统，我们没有理由加以否定，只是在故事分类中按角色确立一个“动物故事”门类，操作起来更方便罢了。

二、幻想故事的构成及其演进

在国际故事分类体系中，最大的一块是普通民间故事，日本学界称为“本格昔话”，其中又大体区分为幻想故事与生活故事两大类。这一分类法被中国民间文艺学界所吸取沿用至今。但中国的这两类故事不论在微观和宏观上都有自己鲜明的民族特色。

1. 幻想故事主要系列。

幻想故事的流行是世界性的，中国这类故事在古代称为“志

怪”，“五四”以后长时期被有关学人叫做“民间童话”，还有叫做“魔法故事”或“神怪故事”的。它们在中国各民族的口头文学中数量最多，内容与形式最为丰富多彩，也最受民众喜爱。这里有一个值得注意的统计数字，《满族三老人故事集》将李马氏、佟凤乙和李成明这三位辽宁满族故事家所讲故事的品类作了统计，他们讲述的写实性故事共105篇，而幻想故事却有123篇(神话、传说共76篇除外)。幻想故事竟占了压倒优势，可见其在口头文学中的重要位置。

丁乃通在《中国民间故事类型索引》中，收录幻想故事类型达200个。金荣华依据四川、浙江、陕西三部故事集成所作的类型索引，提取幻想故事类型约80个。我们这部书选取流传范围较广、内容与形式最具代表性的60几个类型进行具体解析。

民间叙事中的神话、传说都含有不同程度的幻想性，但神话是以神为中心，在人类原始文化背景上展开叙说；传说是回顾往昔，以历史上杰出人物的活动为中心结构故事。就民间故事而言，不论幻想性或写实性体裁，均以叙说普通民众的生活境遇和愿望为特征。所谓幻想故事并非构造纯粹的虚幻境界，而是驰骋想象，将神奇因素引入普通民众生活，编织闪耀奇光异彩的美妙故事。借用鲁迅论童话体裁的话来说，即“幻想与实际混合”。它是幻想故事构成的基础，也是我们从方方面面研究幻想故事的出发点。

国际学人对幻想故事类型的个案研究，已取得了相当丰硕的成果，但至今仍没有形成一个完整有序的宏观体系，AT分类法将神奇故事划分为“神奇的对手”、“神奇的亲属”、“神奇的难题”、“神奇的帮助者”、“神奇的宝物”、“神奇的法术”、“神的赏罚”等几个故事群，在分类上自然也是一种可贵的尝试，但失之笼统，又难以避免重合交叉，更难于适应历史文化背景有别的不同国家、民族的具体情况。

就中国幻想故事而言，历代志怪笔记小说已有一些粗略归

类，如宋人编撰《太平广记》，所辑录的神怪故事材料，就有男女“神仙”及“道术”共80卷，“报应”33卷，“神”25卷，“鬼”40卷，“妖怪”及“精怪”共15卷，还有“虎”8卷，“狐”9卷等；元代成书的《湖海新闻夷坚续志》中，也按“神仙”、“报应”、“怪异”、“精怪”、“灵异”等门类来辑录材料，明显承续《太平广记》而来。在现今口头文学中，辽宁满族故事家李成明将自己熟悉的民间故事（以幻想故事为主体）分为“三界六景”，三界是：星星、月亮、天神、仙女为上界，人间为中界，鬼灵、阴曹地府为下界；六景是：山中动物精灵为山景，水中龙王和鱼鳖虾蟹为水景，还有花草景、树林景、禽鸟景、家禽景。上述分类自然都很不严密，其范围也不限于狭义的民间故事，但从中却展现出中国幻想故事传承的一些总体特征。

参照国际分类体系及在中国历史文化背景上构成的这类故事的民族特色，我们把中国幻想故事大略分成：神仙与人，神奇婚姻，鬼狐精怪，神奇儿女，魔法和宝物等五大类。现分述如下。

（1）以超人的神佛仙道为重要角色介入人间生活而构成的故事，有“求好运”、“请穷神”、“烂柯山”、“渔人遇仙”、“神仙增寿”、“有求必应的土地爷”、“撵城隍”、“城陷为湖”、“井水当酒卖”、“天雷打恶媳”等类型。这些被民众赋予神圣光彩的角色包括如来佛、观音菩萨、玉皇大帝、王母娘娘、太阳神、雷神，以及山神、龙王、城隍、土地爷、灶王爷，还有张天师、八仙等等。他们大多来自民间的佛道信仰，既神通广大，法力无边，又是人们亲近的朋友和导师，常常帮助人们解脱危难，主持人间正义，惩罚社会邪恶。但他们的帮助并不是能够轻易获得的，必须百折不挠，历尽艰辛，才能在遥远的地方找到他们，或者是主人公某种善良崇高的行为感动了他们，才获得他们的援救与奖赏。因而获得这些神圣力量的帮助，并不意味着主人公形象的软弱消极，实际上是主人公优良品格的一种转化；一旦故事里的主人公

失去这些优良品格，神和仙人就会离开他们，甚至招来惩罚。一位得到八仙帮助，“井水当酒卖”的酒店老板娘子，因贪心不足埋怨没有酒糟喂猪，后来遭仙人唾弃立刻回复贫困就是一个有趣的例子。还有以“偷听话”为核心母题编织的“两兄弟”、“两老友”故事，只是设置了一个动物精灵向山神报告人间秘密的神奇环境，让两位主角偶然闯入，由其自身作为造成大快人心的善恶报应，构思更为巧妙。也有像“撵城隍”这样的故事类型，叙说人们对神权的抗争与蔑视，闪耀着可贵的英雄主义光芒。正是由于民间故事在驰骋幻想时，总是遵循着自己面向社会人生的叙事逻辑，由此将口头文学家的褒贬爱憎情感蕴含其中，才具有引人入胜并发人深思的魅力。幻想故事在以民间信仰为背景的同时又能超脱信仰，从这里也可以看出。

(2) 鬼狐精怪是另一类神奇力量和幻想形象。在人类原始文化背景上，由于受“万物有灵”和图腾崇拜观念的支配，认为自然界的鸟兽虫鱼，乃至山石草木，都具有人的灵性，能成精作怪，便在口头文学中形成一系列笼罩着神秘色彩的动植物精灵形象而传承下来。中国早在魏晋时期的众多笔记小说中，就有关于“百岁鼠化为神”，“千岁之鼋能与人语”，“狐五十岁能变化为妇人”，“万物之老者，其精悉能假托人形”等等记述①，民众口头盛传各种精怪故事。我们在唐人戴孚编撰的《广异记》中，就读到来自口头的狐精故事33篇，虎精故事16篇，蛇精故事11篇，其精美形态和现今民间口头传承的同型故事相差无几。

世界民间故事分类体系中均含有“动物故事”，这些故事中的动物角色虽保持着它们本来的形态习性，又被人们赋予超自然的灵性，在故事中扮演着人类的角色，如复仇的蛇，报恩的虎，

① 详见刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第175页。

救护主人的猫狗等。它们实际上也具有动物精灵的特点。由于尚未化身为人，故事学家通常仍然把它们置于动物故事系列之中。这样，我们所讲的动植物精怪，便特指那些具有变形能耐，能够化身为人并参与人类生活的神奇动植物形象。

神和仙人在故事中大多以正面形象出现，在少数情况下，也有以对神的揶揄嘲弄来表达民众的叛逆心声的。动物精灵形象具有两重性，在传统意义上它们多扮演祸害人类、与人为敌的邪恶角色，由此构成的故事类型有“云中落绣鞋”、“狼外婆”、“中山狼（瓶中妖怪）”、“孩子和山妖”等。从这类故事的早期形态看，精怪肆虐，惨烈可怖；现在口头流传文本则大多以主人公战胜妖魔获得大快人心的结局为特征，在相互较量中突现主人公（以少年居多）的勇敢智慧与谋略。故事中的蛇妖、狼精、山妖、水怪等等，最初本是威胁人类生存的自然界异己力量，后来在口头文学中被赋予社会属性，成为压迫者和邪恶势力的象征，相关故事也就具有了概括反映民众进行社会斗争所积累的经验教训的丰富内涵。凶恶的狼精装扮成和善的外婆来诱骗天真幼稚的孩子，显然只有联系社会斗争中的复杂情况，才能真正理解这个故事的深刻含义。

比较起来，人们自然更乐于讲述动植物精灵与人友善，帮助人们解脱危难实现美梦的故事。东北地区流行的“人参娃”，讲述千年人参幻变成红衣小孩成为好心挖参人的朋友并帮助他们致富，就是这方面优美动人的佳作。

(3) 许多可亲可爱的动植物精灵，更多地出现在“异类婚”或“神奇婚姻”故事系列中。其类型构成有以男性为异类的，如“蛇郎”、“神蛙丈夫”；更多的则以女性为异类，如“天鹅处女”、“田螺姑娘”、“龙女”、“蛇妻”、“虎妻”、“狐狸媳妇”、“鱼姑娘”等。男女情爱既是民间故事永恒主题之一，其叙事形态又富于变化而显得多姿多彩。“蛇郎”故事的构思是以蛇郎的变形来象征

男性境遇的突变，由此将两姐妹的美丑性格作鲜明对比；“神蛙丈夫”中的青蛙，就其由卑贱丑陋遭人歧视的异类转化为富有英俊的王子而获得女性青睐的故事线索而言，和“蛇郎”有其相通之处。但它着重表现的是青蛙求婚时在哭笑之间能使山崩地裂的巨大能量，以及最后蛙皮被毁，追求人间幸福的美梦遭到破灭的悲怆结局，从而使两个故事的内涵明显有别。至于在异类充当女性角色的那些类型中，女方主动以身相许，大多出于对勤劳善良的小伙子的报恩或对人间夫妻生活的追慕，这是它们的相通之处。但每个类型又各具特色，以“女强人”姿态出现的龙女和性情温顺围着灶台打转的田螺姑娘形象构成鲜明对比；天鹅或孔雀仙女因受天国戒律约束而不得不飞返故国，蛇妻因丑陋原形被人窥视而难以在人间立足，两者的意趣迥然有别。鱼姑娘故事中有丈夫浪子回头的穿插，虎妻故事中有女主人公兽性复萌遭致家庭毁灭的叙说，象征性地展现出男女爱情婚姻生活的复杂情态。笔者曾经认为，在中国民间歌谣中，最优美动人的是情歌；那么，也可以说，在民间故事中，凝聚着充沛情感与想象最富于魅力的，就是这些浪漫主义的爱情故事了。

在鬼狐精怪故事中，关于鬼的故事值得特别提起。中国文化中的鬼有多种类型，楚辞《九歌》中的“山鬼”，《吕氏春秋》中的“奇鬼”，以及西南边疆少数民族民间信仰中的“鬼”，实为以自然界某种特异动物为原型，又被人们赋予神秘特性的角色，不在我们考察之列①。我们这里所讲的，是以“人鬼”为角色的故事。按《说文》：“人死归为鬼”，又《正字通》：“人死魂魄为鬼”。民间信仰中，出于对死亡和冥间的畏惧，便赋予鬼的形象以阴森恐怖危害人间的特征，正如《说文》所概括的：“鬼阴气

---

① 详见徐华龙《中国鬼文化》，上海文艺出版社，1991 年版，第 106～141 页。

贼害。”口头文学家以这种信仰为背景，却又突破世俗流行观念，编织出许多意趣深远的鬼故事。其主要类型有“捉鬼卖鬼”，以诙谐有趣的情节表现人们不怕鬼的豪迈情致。还有“渔夫和水鬼”，“鬼妻”，“鬼母”等等，鬼的形象均扮演着正面角色；曲折婉转的情节和含蓄的喜怒哀乐之情自然来自世俗人间，但因缘“鬼”而发，故事情节借助于同鬼信仰的强烈反差而显得分外奇特感人。和其他国家幻想故事相比，中国的鬼故事似乎内容与形式都格外独特别致。

幻想故事中还有“神奇儿女”和“魔法、宝物”两个系列，其中的主人公或由于先天生成的怪异形体，或由于后天获得的神奇宝物、魔法与技艺，从而成为无所不能的强者，在人间创造出种种惊世骇俗的功业。

(4) 其中“十兄弟”、“枣核儿”、“黑马张三哥”这几个类型，均以怪异儿为主人公，他们生来或躯干高大如巨人，或体形小巧似枣核，或人兽合体马头人身；怪异形体生出超人能耐，他们便在对邪恶强暴势力的斗争中所向无敌了。

(5) 另外一些类型，如“龙子望娘”，“猎人海力布”，“早发的神箭”，“头上长角的国王”，“神木鸟”，“打开山洞的宝钥匙”等，其中的主人公并无与生俱来的神异特性，只是由于偶得宝物，误吞宝珠，修炼法术，通晓某种秘诀，便能化身为龙向压迫者复仇，可听懂鸟言兽语预知人间灾祸来临，用宝钥匙打开藏宝的山洞，或造出“神箭”差点射杀了残暴的国王等等。他们借助神奇宝物或魔法的帮助而成为在人世间创造奇迹的英雄。

关于宝物、魔法的幻想，同民间道教信仰有着一定关联。道教神秘信仰中就有使用法器（宝剑、令牌等）和禁咒、符箓以降妖伏怪的内容，它们常转化为故事情节。但作深入考察后就可发现，这些宝物、魔法幻想中，包含着人们渴望揭破大自然奥秘，控制自然力和主宰宇宙的可贵精神。有的实际上是一种科学幻想。

能飞越千万里直达皇帝宝座的“神箭”，所表达的不就是关于远程火箭的幻想么？至于那只完全由匠人巧手高艺造就的“神木鸟”，由中国古代《鲁班造木鸢》的传说及风筝制作工艺生发而来，更是一则闪射异彩的科学幻想故事，具有重要的历史与现实价值。

以上类型，都是神奇幻想在故事情节构成中占优势的，还有许多作品以现实的人物事件为叙述主体，只是楔入某些幻想因素推动情节发展，如《斗谷三升米》中卜卦人的三句话，《当“良心”》中的金娃娃，《张郎休妻》中女主人公离家出走的坐骑等，我们就不把它作为幻想故事来对待了。

2. 神奇母题的历史根源。

《中国民间故事集成》已出各卷，选录的各族幻想故事百花竞艳，美不胜收。许多地方的编者都注意到它们的特色与价值，并作了精要的论评。如四川卷就在《前言》中写道：

> 四川人民在长期生活斗争中积累了丰富多彩的生活经验，既有阶级和阶级压迫的苦难，也有原始习俗、原始信仰的遗留。苦难的现实生活使人们执着于幸福生活的追求和美好事物的向往，人们认识到现实的苦难是由贪婪和残忍造成的，便对它产生了强烈憎恶的感情。沉淀下来的原始习俗和原始信仰在这里作为幻想的桥梁，把现实和理想联结起来了。陷于苦难中的善良的人，在神灵事物的帮助下，战胜了压迫者，得到了幸福和美好的生活。用民间语言艺术的形式反映人们这种精神活动的便是幻想故事。这类故事有离奇曲折的情节，有对优美的善良的人性的赞扬，有对人性丑恶的鞭挞。它是人民是非观、道德观的形象化，是人民憧憬和期望的心声。①

---

① 洪钟等：《中国民间故事集成·四川卷前言》，中国文联出版中心，1999 年版。

故事中的神奇幻想由人们对现实苦难的抗议和对美好生活的追求激发而成，并非完全脱离实际的想入非非，这是就它的现实生活基础而言。同时它又和民间传承久远的某些古老习俗、原始信仰有关，成为联结幻想世界（理想境界）与现实世界的桥梁。进化论人类学派的学者，把故事中那些具有原始文化烙印的幻想情节和形象，均看作是野蛮习俗信仰的遗留，由此得到了贬低民间创作的结论。笔者早就指出，“实际上它们不过是人们借用来进行艺术虚构的一种幻想材料，在古老的躯壳中，已注入新的生命”①。随着民间文艺学的进展，把故事中的神奇幻想看作“有意识的虚构”，并非纯为民众心头“根深蒂固的信仰”，现已成为诸多学人的共识。

但这样说还有些笼统，按照俄罗斯著名学者普罗普对神奇故事历史根源所作的研究，故事母题同古代原始习俗、信仰之间的关联有三种情况，一是直接对应，二是重新解读，三是从相反的意义上转化②。

（1）就中国民间故事实际状况而言，“直接对应”有许多常见事例。以神佛仙道为救助世俗民众的正面主人公，就是受佛教道教长期熏染，与其信仰直接对应所造成的。另外，青蛙少年和蛇郎以神奇美好姿态进入幻想故事王国，同许多民族崇拜蛙蛇的古老信仰背景显然也有着密切关联。但这些幻想形象由民俗信仰领域进入口头叙事艺术领域，不仅姿态更鲜活，它的象征意义也有所变化，从而获得了新的艺术生命。今天即使是思想观念再封闭僵化的老奶奶，当她津津有味地讲述《蛇郎》故事时，也决不会真的要身边的女孩子去嫁给一条蛇，她也会懂得蛇郎只不过是

① 刘守华:《民间童话的特征和魅力》,见《民间文学》,1983年第6期。

② 贾放:《普罗普〈神奇故事的历史根源〉与故事的历史比较研究》,见《民间文化》,2000年第7期。

现实生活当中一类男性的象征罢了。因此，在后世故事里，即使是同传统信仰直接对应的那些幻想形象，我们也不能把它们完全看成是“原始文化的遗留物”。

(2) 关于“重新解读”，仍以《蛇郎》为例。由于人类文明演进，在近现代文化背景上，人们对蛇丈夫的形象感到不可思议，于是出现了一些新的异文，说蛇郎原本不是一条蛇，而是被邪恶的巫师施魔法变成了蛇，后来获得一位少女的纯真爱情又回复本相。在《狗耕田》故事中，那条创造奇迹的狗本是神犬，这一原型的出现同对狗的动物崇拜有关；现今的一部分口头讲述文本却参照马戏团中的驯兽情景，说小狗拉犁是聪明弟弟用食物引诱的结果。人们对故事母题中所包含的原始文化成分给以新的合理解释，丰富和改变了它的内涵。

(3) 故事母题同原始习俗、信仰的另一种关联形式就是“转化”。《李寄斩蛇》中，在原初“土俗”中，对那条山中大蛇，乡民除“祭以牛羊”之外，还送童女献祭，显然是把它作为“蛇神”来崇拜信仰的。后来李寄以超群的智勇斩除大蛇获得举国嘉许，它就转化成祸害人类的“蛇妖”了。这种情况在中国近现代民间故事中十分普遍。例如民间信仰中的许多神圣偶像，从玉皇大帝到灶王爷，从如来佛到张天师，固然大多以正面形象出现，却又常常在故事中扮演可憎可笑的反面角色，由此表达出乡野小民的叛逆心声。在“斗阎王”、“撵城隍”这两个类型中，掌管人间“生死符”的阎王爷，被谎张三一类凡夫俗子捉弄得无可奈何；享受一方百姓香火的城隍爷，因不称职被百姓撵走，由一位凡人取而代之。鲜明地表现出神权在民众心中的衰落趋势。“仙女救夫型”故事中有几篇异文，讲到李老君的妹妹或张天师的女儿钟情于一个普通小伙子，遭父兄横暴干涉，最后与之斗法决裂，终获团圆。两位道教信仰中的偶像，在口头文学中都被拉下神圣祭坛，转化成不光彩的角色，作为现实社会中封建邪恶势力

的象征。另一方面，被传统信仰视为祸害人类妖魅的鬼狐形象，却常常被口头文学家作为通情达理、可亲可爱的男女角色来称颂，被叫做“蛇仙”、“狐仙”。中国神奇幻想故事的角色和母题同传统信仰相背离或者向相反方面转向的这种情况如此突出，值得我们特别注意。它不仅是口头叙事艺术追求引人入胜的新奇意趣所致，也表现出作为故事传承主体的各族民众“离经叛道”意识的觉醒。

还有一个有趣现象，就是神奇幻想故事中的“龙王龙女”、“煮海宝”、“生死棒”等，在近现代产生的生活故事和笑话中，却转化成了机智人物哄骗财主的精致谎言。这些都是神奇幻想角色和母题随时空变换向其反面转化的例子，也是人类文明进步使然。

3. 道教信仰与中国幻想故事。

以上所述幻想故事同民间传统信仰的关联，是从探寻这些故事中神奇幻想的历史根源及其演变来说的。下面再说一说中国特有的道教信仰对幻想故事母题及类型构成的影响。笔者曾在《道教信仰与中国民间口头叙事文学》一文中写过这样一段话：

世界上每个民族，似乎都生活在两个世界里，一个是客观存在的现实世界，一个是心灵创造的幻想世界。中国道教按照自己的学说，构筑了一个颇为生动完整的神秘幻想世界，它既是人们的信仰，又深刻影响着各类民间叙事文学的创造和演变。道教以“道”为最高信仰；道是统摄宇宙万物运动变化的虚无玄妙之物，修炼得道即可长生不死，飞升成仙，并能通达宇宙奥秘，成为无所不能的强者。神仙就是得道者，他们成为神秘幻想世界的中心。就整体而言，这个神秘幻想世界的最高统治者是玉皇大帝及其配偶王母娘娘，其左右有太白星君、天兵天将、日月北斗诸神、风雨雷电诸神等；掌管其他领域的神，幽冥地府有酆都大帝，水里有龙

王，山里有山神，地面有城隍、土地、财神及闲游浪荡的八仙；居留千家万户的有门神、灶神等等，还有众多的鬼怪精灵混杂其间。能够沟通这个神秘世界与凡俗世界的是道士，道士扮演着半人半神的角色。有的著名道士如张天师，甚至直接受命于玉皇大帝，具有支配人间众多神秘力量的巨大神通。

天宫居住着众多的天仙，过着逍遥自在的日子，得道成仙特别是成为天仙，是修道者追求的最高境界。动植物年久即可成为精灵，幻化成人形。这些自然界的精灵如逞凶作恶就会被视之为妖魔，受到惩处，道士的主要职责就是对付在人间威胁着普通民众的各种妖魔鬼怪。它们如按道教学说进行修炼，再加上给人们行善造福，也可以在完全化身为人的基础上得道成仙，位列仙班，进入道教设想的最美好境界。"仙道贵生"，在道教神秘幻想中，贯穿着珍爱生命和现世生活，渴望发挥人的潜能以创造奇迹的积极浪漫主义精神。

道教构造的这个神秘幻想世界，既是中国旧时代现实社会结构的投影，也是一些道教哲理的形象体现。中国民间口头传承的许多神奇幻想故事尽管故事情节变化多端，却常常受着上述结构模式的支配，从而和他国故事显出巨大差异。①

关于吸收道教信仰的实例，大体上有两种情况。

一是有些故事在口头传承中因吸收道教信仰，它们所包含的母题发生变异染上一定的道教色彩。如由动植物精灵幻化而成的女子，原本属于"精怪"世界，因她们在故事中以修炼得道的正面角色出现，便成为"仙女"。按国际惯例，人间善恶本应由宗

① 刘守华：《道教信仰和中国民间叙事文学》，见《中国文化研究》，1996年第2期。

教殿堂里的神圣权威来裁定和赏罚，然而在吸收道教信仰的中国故事里，几乎每一位“神仙”都可出面赏善罚恶，而修道者经多年修炼得来的“仙丹”，就是最为神奇的宝物；至于道术中的画符、念咒和“做法事”，借用在故事中即成为威力无比的魔法。这些枝节上的变异情况十分普遍，因它们的基本情节结构未变，仍可作为一般幻想故事类型来看待。

另一种情况是借助道教神秘幻想，创造新的故事类型；或增添新的情节单元，由新旧复合产生出具有相对独立性的新类型。以下 10 个类型是较为著名的。

(1) 水鬼与渔夫型：水鬼与渔夫交友，渔夫一再破坏水鬼“找替身”的计划，最后水鬼因积德行善而受玉帝褒奖，迁升为城隍或土地。

(2) 彭祖型：彭祖有道，长生不死，阎王令小鬼前往拘拿，每次均受彭祖捉弄，狼狈而归。也有讲彭祖因受妻子之累而被捉走的。

(3) 卖鱼人遇仙型：卖鱼人偶遇仙人，仙人赠宝珠（仙丹）一颗，可使腐烂之鱼变得鲜活，他从此发家致富。恶人夺珠受惩罚。

(4) 三句好话型：勤劳善良的主人公偶遇仙人，仙人送给他三句应急话语，他一一照办，全部应验，每次均逢凶化吉。

(5) 凡人学道求仙型：两个青年人访道求仙，一人意志坚定，乐于助人，能克服种种私欲的诱惑，终于获得成功；另一人因意志薄弱，缺乏仁慈德行而失败。

(6) 樵夫观棋遇仙型：一樵夫入山砍柴，观看仙人下棋。他在仙山只停留了半日，下山时人世间已过去五百年，他无家可归，再次入山修道。

(7) 井水成酒型：一仙人来酒店饮酒，为答谢店主的盛情，使法术将井水化作美酒，店家因而致富。女店主后因贪得无厌受

惩罚，井水恢复常态。故事中的仙人题诗一首以警戒世人："天高不为高，人心比天高，井水当酒卖，还嫌没酒糟！"

(8) 法师舍身斗龙型：一法师（道士）为民除害，下水和恶龙争斗，因徒弟未及时将法器（令牌、宝剑之类）送交手中因而遭致失败，或双方同归于尽。

(9) 学法造反型：主人公拜师学道，企图掌握某种神秘法术（神弓神箭、竹人竹马等）夺取皇帝江山，改朝换代；因某些细节上的疏忽而前功尽弃，饮恨千古。

(10) 两法师斗法型：本地法师（道士）与外来法师斗法，不是变形争斗而是以神秘武术、气功、禁咒来伤害对方。本地法师受到致命伤害后使出最后一招，亦置对方于死地。

道教信仰对民间幻想故事的渗透之所以如此巨大深远，其主要原因在于：道教作为中国的本土宗教，不仅为汉族还为20多个少数民族所信奉，在近两千年的历史发展过程中，它吸纳了中国固有的原始信仰和神秘文化，还同中国历史文化的诸多方面息息相通。"人间有帝王，天上有玉皇"，按封建社会的结构模式来构造以玉皇大帝为首的鬼神谱系并为大众所认可就是一个明显事例。

近年金荣华先生就四川、浙江、陕西卷本所编撰的《中国民间故事集成类型索引》之一在丁乃通索引基础上新增列的45个类型中，有好几个幻想故事类型，如"植物和物品变成的妻子"(433D. 1)，"私心造桥人变驴" (751B. 1)，"天雷打恶媳"(779D)，"神仙难医筲箕鼓"(1831A)，也属于上述吸纳道教信仰而产生的新类型。

民间故事的特质在于它的世俗性。以上诸例，并非纯粹的宗教故事，而是融宗教性、世俗性于一体的地道的中国民间故事。它所包含的母题、母题排列组合的方式及其象征意义都颇为独特，深深扎根于本民族的文化背景之上。它的个别母题可以在更

大范围内具有普遍性，就整体而论，很难楔入“国际标准类型”。丁乃通的《中国民间故事类型索引》曾把“学法造反型”中的“早发的神箭”归入AT592“荆棘中舞蹈”这一型式之中，其实中国故事和该类型欧洲故事之间，只有“神箭”与“魔笛”这两样东西的神奇功能相近似，就整个故事而言很难归并到一起。

在道教信仰背景上流行的中国民间故事，不仅提供了一系列新的类型，还由此带来了新的叙事风格和艺术魅力。正如笔者在《中国民间叙事文学的道教色彩》一文中所初步揭示的：“吸收道教影响的中国民间叙事作品，不仅具有超凡脱俗的神奇幻想，还以景象壮阔、意境幽玄、情趣丰富，透出一种雄健幽深之美。”①

三、生活故事、笑话的艺术情趣

民间故事中另一个大的板块是写实性的生活故事和笑话。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》，收录幻想故事类型（含宗教故事）约200个，生活故事和笑话类型加起来为480个。金荣华据三部故事集成所提取的类型，幻想故事方面是80个，生活故事和笑话方面是170个。后者的数量约超出前者一倍，以上两组数字所表明的情况大体一致。从口头文学的实际状况而言，生活故事和笑话的数量较之幻想故事无疑要超出许多倍。它们的篇幅短小，结构简单，艺术形式和风格活泼多样，不拘一格。因便于即兴创作，在民众口头俯拾即是，但形成跨越广大时空的著名类型的作品相对于幻想故事而言却少得多。汤普森讲过一段话：

> 情节的复杂、奇异与超自然的设置，幻想的遥远世界——所有这一切似乎赋予一个故事以真正的价值，并使它

---

① 刘守华：《中国民间叙事文学的道教色彩》，见《人民日报海外版》，1990年3月6日。

能一如原貌地保存下来，持续地讲传几个世纪，甚至在一些遥远的分散的地方也是如此。但是简单故事拒绝接受非常明确的形式和结构。它具有其自身的特点，利用这种特点，每一个故事讲述者都可以练习他的技巧。不存在任何忠实于原文或保存古老的传说的特殊效力。①

这里说的简单故事就是生活故事和笑话轶事之类。它不受既定程式或传统文本的约束，创作和流传达到最大限度的普及，而累积的故事类型在数量和影响方面却反而不如幻想故事。汤普森这一论断也适用于中国民间故事。

1．生活故事主要系列。

《中国民间文学集成工作手册》将生活故事按内容划分为19个门类，即长工地主故事，工匠斗争故事，爱情婚姻故事，巧女故事，傻婿故事，奇巧婚配故事，恶婆婆的故事，恶夫、恶妇故事，后母故事，孝敬老人故事，三子学艺故事，勤俭故事，公益义行故事，师徒故事，勤学故事，交友故事，生产经验故事，处世道德故事，其他。另立“机智人物故事”，下分五类：劳动者机智故事，文人机智故事，游侠式机智故事，机智少年故事，其他机智故事。关于“笑话”，大概由于品类繁多，《手册》就干脆不予分类了。

生活故事和笑话的内容包罗万象，如就这些内容逐一归类，势必显得十分繁琐，而失去它在故事学上的价值。就民间最流行的100多个类型来说，它们作为故事的引人入胜之处，固然同男婚女嫁、兄弟分家、朋友交往、后妈酷虐、长工与地主对抗这些贴近民众生活的人物、事件有关，可是深入考察，口头文学家在编织故事时又总是力求超脱日常生活平淡无奇的一面，以强烈夸

---

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第259页。

张和大胆虚构的手法，突现大智大愚，颠倒尊卑贵贱秩序，构造出一系列奇特不凡的艺术境界，赋予故事以脍炙人口的生命力。其中艺术上显得最成熟而又流行广远的几个生活故事系列是：呆女婿，巧媳妇，奇巧婚姻，长工与地主，打官司和断案，以及研究者深感兴趣的机智人物故事。

(1) 关于傻子和呆人的故事受民众喜爱是世界性的，正如汤普森所揭示的："由那些未曾受过教育的人们所讲述的数量多得令人吃惊的简单故事，无不提到傻子以及他们的荒唐行为。"①中国先秦寓言中就有大量嘲笑蠢人的故事，宋人和郑人常常成为这些小故事的主角，如《守株待兔》、《买椟还珠》、《郑人置履》、《颍水纵鳖》等，以嘲笑愚蠢来倡导智慧。从三国时魏邯郸淳编撰第一部笑话集《笑林》开始，到明代冯梦龙完成集古典笑话之大成的《笑府》一书问世，种种呆人趣事在笑话中占有重要位置，其流风余韵至今不衰。在晋西南的襄陵、汾城地区，乃至形成了一个"七十二呆"的故事系列②。而"呆女婿故事"更是在全国范围内家喻户晓。

呆女婿故事包含多个类型，其中以"借布机"、"学话得胜"最具代表性，前者讲呆女婿在一系列场合由于阴差阳错（如在乡亲出殡办丧事时说"恭喜"之类）而招惹是非吃尽苦头；后者讲主人公学话虽呆相毕现，却因巧合而获得成功。故事在嘲笑呆女婿言行的荒唐乖谬时，又洋溢着对他天真憨厚的怜爱之情。呆女婿的呆主要由不谙世事所引起，因而民众在嬉笑中讲述这类故事，成为教育儿童熟谙社会事理，实现社会化的生动一课。

(2) 中国的巧媳妇故事也十分精彩，它包括"巧媳妇解难

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第224页。

② 《襄汾民间故事集成》第二辑，1987年内部编印。

题”、“巧媳妇当家”、“巧媳妇难公爹”，以及“百鸟衣”等多个类型。故事大多是在日常家庭生活中显出女主人公的智慧，也有面对邪恶势力而出奇制胜的叙说。幻想故事中的“龙女”、“仙女”和生活故事中的“巧媳妇”，是中国口头文学中彼此辉映的两个“女强人”群体，在她们身上，凝聚着中国女性的强烈自尊与自豪，这似乎成为中国民间文学独具特色的一个方面，正如十分钟爱中国民间故事的美籍华裔学者丁乃通所指出的：“一个熟悉中国民间故事的人可以发现中国社会和国民性中有许多方面是其他学科的专家不大看得到的。例如，一般人通常认为中国旧社会传统上是以男性为中心，但若和其他国家比较，就可以知道中国称赞女性聪明的故事特别多。”①

(3)“奇巧婚配”，也是和幻想性的神奇婚姻故事相对应的一个系列。蛇郎或青蛙到普通人家讨亲，或者放牛娃随手从水滨拣回一个田螺就成了他的妻子，这就是我们所熟悉的神奇婚姻故事的传统模式。至于“赛诗求婚”，讲一个乡村小伙子在赛诗选婿活动中竟然胜过秀才而得以同富家小姐成婚；或者在“皮匠驸马”中，那个一字不识的鞋匠，由于一连串的误会巧合，竟然被当作天下最有才学的人（只有一个字不认识）进皇宫当了驸马。这些类型就属于地道的生活故事了。实际上它们仍具有超脱现实生活的品格，着重表现的仍是人们渴求美好爱情婚姻的理想愿望。

(4) 关于长工和地主故事，在旧时中国农村流行极广，其社会价值早就受到学人的重视。在中国漫长的封建社会中，地主和雇佣的长工、短工以及佃户之间的矛盾构成社会的基本矛盾。备受欺凌、生活贫困的农民反抗压迫剥削者的斗争遍及穷乡僻壤，

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引导言》，中国民间文艺出版社，1986年版。

成为民间口头文学的常见主题。那些威武壮烈的农民起义斗争，在民间传说中有着生动真切的反映。至于日常生活中长工、佃户们同财东、地主的抗争，则成为生活故事取材的一个重要方面。著名故事类型有“兄弟俩做长工”、“金马驹和火龙衣”等。前者的核心母题是长工解难题，东家在年终结账时挖空心思出了三道难题，如在屋顶上种庄稼，把院子里的水井搬出去晒太阳之类，哥哥无法应付，结果被扣掉一年工钱；第二年聪明的弟弟前来顶替，终于巧妙地化解这些难题挣回了双倍工钱。故事情节是按解难题的流行模式构成的，以大胆夸张手法表现地主的刻薄狠毒和长工的富于心计，既切合农耕生活特点又富有艺术趣味。后一个类型则以“骗人的传家宝”为核心母题，这些“传家宝”有“金马驹”、“火龙衣”、“自滚锅”、“生死棒”等，主人公利用财东贪婪而又愚蠢的特点进行诈骗，使之丑态百出。故事以连环骗的形式展开，绰号叫“吹破天”或“嘴会转”的长工，能随机应变地编造谎言，使对手一再受骗而不能自拔，在饶有趣味的叙说中将两个对立人物刻画得活龙活现，淋漓尽致地抒写出在社会上作为弱势群体的强烈反叛情绪，激起人们的广泛共鸣。这类长工和地主故事在许多地方都汇入机智人物故事之中。

(5) 关于打官司和断案的故事，在中国过去的故事分类中均未涉及，直到1988年《故事学纲要》一书问世，笔者才把它作为一个重要的生活故事系列提了出来。中国很早就有了“以法治国”的理想与尝试，至于习惯法更是民俗文化的一个重要组成部分。解决社会生活中的种种纠葛，固然避免不了敌对双方的直接抗争，而采取当事人打官司和衙门断案的方式来处理就更为常见了。汉代应劭所撰《风俗通义》中，就记述了丞相黄霸明断“两妇争子”案件的生动故事，在此后的民间故事传说中，关于“刁民”打官司和清官断案的叙说，一直为广大民众所津津乐道。脍炙人口的包公等清官的传说，实际上是以明断一系列冤案为主要

内容的。但其中的许多案例并非实有其事，而是类型化的故事，如“断铜钱”、“审畚箕”、“钟上涂墨审小偷”、“巧计断姻缘”等，它们可以自由流动，被人们随意附会到某些清官名下。

比较起来，民众对那些叙说山野“刁民”出面主持正义，帮助弱者打赢官司的故事似乎更有兴趣。如湖北汉川县故事中讲，财主孩子在一户农民水塘边玩水淹死了，财主串通官府要把农民抓起来治罪抵命，平时爱打抱不平的何三麻子上县衙门给农民申辩，首先责怪他为什么不用木料做一个大盖子将水塘盖住。县官听了说：“胡说，哪有水塘盖盖子的?”“既然自古以来水塘不加盖，孩子自己玩水掉进水塘与主人何干?”于是无辜的农民被放了出来。这显然是用口头文学中常见的“既然男人不能生小孩，公鸡怎么能下蛋”这样的荒谬推理手法虚构出来的故事。

这样的故事类型还有“半文铜钱告倒县官”、“被角写字打官司”、“夏天穿皮袄写状子”等。这些会打官司的“刁民”和相关故事类型，在口头文学演进中大都汇入机智人物故事大潮之中，因此其独立地位不为人们所重视。不论是会打官司的能人，还是明智断案的清官，都被人们赋予理想化的色彩。这样的社会理想在神奇幻想故事中的体现主要是依靠神灵来惩罚社会邪恶，使“善有善报，恶有恶报”，这显示出早期产生的民间口头文学的局限性。后世关于通过说理打官司和明智断案来伸张正义的故事越来越多，正折射出社会文明的进步，由此促成民间故事内容与形式的变革。

(6) 机智人物故事，也归入生活故事之中。所谓机智人物故事，是指那些以某个机智人物为中心所编织的系列故事。我们前面所讲的长工故事和巧女故事，主人公多没有确定的姓名，就叫老大、老二、大媳妇、幺媳妇，或以某种外号，如“吹破天”、“嘴会转”之类来称呼。机智人物故事中的主角则有名有姓，如徐文长、杜老幺、阿古登巴、巴拉根仓；再者，一般生活故事多

以不相连续的单篇故事存在，而机智人物故事则是把许多故事，几十个以至几百个故事都归附在某个人物名下。阿凡提故事就积累至将近400篇。就其中许多故事以真实具体的历史人物为主角而言，它具有民间传说的特征，所以有些人把这类故事称为机智人物传说。但这些人物已远远离开自己的原型，以他们的真实事迹为基础而构成的故事，往往只占很少的一部分，大部分是将流行故事附会在他们身上，把他们作为凝聚民众智慧幽默的“箭垛”来处理，因而它具有不同于一般传说故事的明显特征。我国的民间文艺学论著，长期没有把机智人物故事作为单独一类作品加以评述。直到20世纪80年代中期以后，由于这类故事被人们大量采录，学者们纷纷进行研究，才使它作为中国民间故事中一类具有特殊思想与艺术光彩的作品受到人们的重视。

机智人物故事在汉族和少数民族中间都很发达，汉族以徐文长、谎张三的故事流行最广，各个地区还有自己喜爱的机智人物，如河南的庞振坤，河北的韩老大和五娘子夫妻俩，江苏的曹瘦脸儿，台湾的白贼七，湖北的杜老么和贱三爷等。少数民族地区则有维吾尔族的阿凡提，藏族的阿古登巴，蒙古族的巴拉根仓，布依族的甲金，纳西族的阿一旦，傣族的艾西、艾苏两兄弟，朝鲜族的金善达等。甚至在省以下的许多县乡，人们在口头上也流传着本地的机智人物故事，从湖北70多个县市中，就采录到100多个地方的关于机智人物的故事一千余篇。

这些故事中的人物虽然姓名各异，打上了不同地方或民族风土人情的鲜明烙印，但从故事类型看却是交叉串通的，因而出现了同一故事类型可以归附到多个机智人物身上的有趣现象，从而使得故事中的人物形象和他的历史真实面貌，既有联系又有差异，甚至和原型完全脱离开来。如明代著名文学家徐文长和民间故事中那个喜爱恶作剧的徐文长就判若两人。关于一些生平可考的历史人物怎样走进口头文学中的机智人物行列，盛传于鄂东、

皖西的陈细怪（1812—1874）故事就是一个很生动的实例。据有关学人研究结果，他原是圻春县株林河豹子山新屋湾人，出生于一个贫苦知识分子家中，少年时即才学出众，然而屡试不中。1853 年 2 月，太平军进入圻州，陈欣喜相迎。次年太平天国在湖北省举行乡试，陈细怪考中约士（举人），参加太平军，进某王府任掌书（秘书）。1864 年太平天国失败，陈潜回家乡，教“犁耙馆”，将自己余生献给乡村教育。其父，人称“大怪”，他继承了乃父遗风，于是以“细怪”的绰号闻名乡里。他写了《禁大烟赋》、《不进学赋》等篇章，表现出反帝反封建的鲜明思想倾向性。他敢于主持正义，打抱不平，与清末封建社会的腐朽统治进行抗争，于是人们在他真实事迹的基础上进行渲染加工，编出了一百多篇故事，其中有 20 多个属于嫁接的流行故事类型①。

这些生活在封建社会末期的人物，或身受奴役，或怀才不遇，愤世嫉俗，不满当时封建统治秩序，便以自己的胆略才智，做出许多惊世骇俗之举。他们本身即属于机智型人物。口头文学家便以他们为中心，创造出一系列故事来。这些故事的构成大体分三类：一是以他们自身真实事迹为基础编成的；二是从当地社会生活中提炼概括而成的；三是各地普遍流行，附会在他们身上的。这些人物一旦进入口头文学领域，便成为当时当地一个汇聚种种机智故事的“箭垛”。

多年致力于研究机智人物故事的祁连休，撰有《试论中国机智人物故事中的类型故事》② 一文，从中国各族机智人物故事中，梳理出 300 多个类型，并指出它们的不同来源，或源出古

① 见郑伯成编《湖北机智人物陈细怪研究资料专辑》，中国民间文艺研究会湖北分会，1986 年编印。

② 祁连休：《试论中国机智人物故事中的类型故事》，见《民俗曲艺》，1998 年第 111 期。

代，或来自境外，或在一国范围之内流传，或具有跨国影响。这些类型既可独立成篇，也可采取串连、包孕等方式构成复合故事，讲述起来更为曲折有趣。在中国各族机智人物故事中可以自由流动因而也较为常见的故事类型，除前面提到的那些外，还有“扯谎架子”、“诱出户”、“锅生儿”、“搓灰绳”、“斗阎王”、“游龙宫”、“医驼背”、“会种庄稼”、“无事生非（两头哭）”、“论斤卖缸”、“戏弄蛋贩”、“改磨整石匠”等等。评价机智人物故事，应从解析每个机智人物故事所包含的故事类型入手，同时又要注意开掘口头文学家选取特定对象为“箭垛”将故事系列化所显示的意趣与技巧。

中国的笑话艺术源远流长，在社会生活中具有广泛影响。笑话和生活故事的界限往往不易区分，阿凡提的故事就有学者把它称为“阿凡提笑话”，或“阿凡提笑话趣事”。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》，在笑话中也混杂有不少生活故事。就结构形式而言，这两种叙事体裁的界限似乎可以这样确定：笑话多由单一母题、片断情节构成；生活故事中固然也有不少是由单一母题构成的，不过多数还是由几个母题串连成较为完整的形态。此外，笑话是由被否定人物装模作样地自我表演其假恶丑来激起人们的笑声，一般没有正面角色参与；而生活故事则以代表真善美与假恶丑的正反面角色的纠葛主要是斗智来推动情节发展。笑话的内容包罗万象，中国笑话除取材于家庭生活外，还特别注重“针砭时弊”，鞭挞社会丑恶现象，明清笑话的常见主题就是嘲讽地方官吏的昏庸贪婪，财主的愚昧吝啬，塾师误人子弟，庸医误人性命以及僧道行骗现丑，它们的影响力至今不衰。富于哲理性与社会性，是中国笑话一致的民族特色。有的学者试图从内容上将笑话区分为讽刺阶级敌人、讽刺民众不良行为和纯粹幽默表现三大类，显然难以令人满意。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，按 AT 分类法，将中国笑话划分为五大类，即笨人的故

事、夫妻间的故事、女人的故事、男人的故事和说大话的故事，所含类型达到335个。依此对作品归类固然简便，却无法将中国笑话的实际风貌展现出来。就整体而论，笑话和生活故事无疑还是应当作为两种叙事体裁来看待，然而它们又有联结相通之处，在口头传承中更是彼此融合，构造出一个有别于幻想故事的艺术世界。

2. 智慧洋溢的艺术空间。

和前面所讲的幻想故事相比，生活故事包括笑话在内它们所建构的这个艺术世界有什么特点呢？粗略地说，幻想故事侧重于表达人们的生活理想，生活故事侧重于概括人们的生活经验。民众生活经验最凝炼最直接的表达是谚语，生活故事中也有谚语式的结构，但人们的生活经验已升华成为一种无所不包的智慧，再由方方面面的智慧表现来构成多样化的故事母题和类型。呆女婿故事之呆，正是由于聪明媳妇的反衬才趣味洋溢；遇事难不倒的巧媳妇，攻于心计的长工，会打官司的刁民，明智断案的县官，莫不是智慧超群，才在平凡生活的背景上创造出使人惊叹的奇迹。至于近现代众口盛传的机智人物故事，不用说更是由民众的生活智慧与艺术智慧结成的硕果。一位研究世界民间故事的著名学者汤普森告诉我们："无论从哪个方面看，大部分最流行的轶事和笑话都与机巧有关。有时，人们的兴趣在于一个聪明人和愚蠢人之间形成的鲜明对比，而且主要的兴趣还在于后者。有时，人们最关心的是聪明人作恶的骗术本身，而且还特别关心源于东方文学的民间故事中所提到的那些骗术。绝大多数故事讲述者似乎都注重于显示聪明才智本身。"① 可见这在世界民间文学特别是东方民间文学中，已构成为一种具有普遍意义的特征。

---

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第223页。

关于生活故事特别是机智人物故事与人类智慧的关系，我们从一位中国学者所写的《喜剧中的智慧》这篇文章中可以获得不少启示。文章说：

> 它们并不是人类智慧的主干，而只是这个智慧之树上的一个旁枝，它们主要只是人类智慧中具有奇巧特点的那一部分。……从历史发展的角度看，它们是人类生活和精神发展到较高水平的一种标志。它们那种极端的奇特巧妙，那种汪洋恣肆，说明人们的智慧已经成熟到那种得心应手、运用自如的程度，以致它们可以超越一般的常规，而以一种似乎是全无规则的、违反常规的、极端“自由”的形式表现出来；说明人们的智慧已经丰满到那样一种程度，即在它们应付生存斗争的必须外，还有某种“余力”，以致它们有时看起来像是某种智慧的“游戏”。在某种意义上我们甚至可以说，它们是人类智慧的某种“溢出”，——所谓“才智横溢”的“溢”。①

“才智横溢”在这些故事中以多样而奇妙的方式表现出来，——圆熟的谎言，精巧的诗对，出奇制胜的计谋等等，由此构成一系列使人会心解颐的故事。主人公的机智不仅表现在和压迫者及其帮凶的较量中，还溢向广泛的生活领域，这些较量有时是为了争取生存的权利，但在许多情况下，并不具有这样的实际意义，只是为了显示自己才智的优越，“卑贱者最聪明”，从精神上压倒对手，实际上已演化成为具有象征意义的“智力竞赛游戏”。我们把生活故事称为智慧之果，应当说是切合它的构成特点的。

3．诙谐文化与口头叙事。

生活故事中不乏具有严肃训诫意义的作品，如“劣子临刑咬

---

①　远帆：《喜剧中的智慧》，见《文艺研究》，1983年第5期。

娘乳”之类，可是大多数故事都含有浓厚的喜剧性，它的口头讲述风格和听众反应同说笑话并没有多大区别。因而我们可以把生活故事和笑话一起列入民间喜剧艺术或诙谐文化范围之内进行考察。

民间诙谐文化（或笑文化）是具有全人类性的文化传统之一，一位著名俄国文艺学家巴赫金指出：

> 看待世界和人生的双重角度，在文化发展的最早期阶段就已有过。在原始民族的民间创作中，同严肃的（从组织方式和气氛来说）祭祀活动一起，就有嘲笑和亵渎神灵的诙谐性祭祀活动（“仪式游戏”）；同严肃的神话一起，就有戏谑和辱骂性的神话；同英雄们一起，就有戏仿英雄的英雄替身。

民间诙谐文化的范围无限广阔，表现形式多种多样，在欧洲中世纪它依附于广场的狂欢节文化而发展；口头讲述的以小丑和傻瓜或者动物（如列那狐）为主角的滑稽故事也是它的组成部分之一。这种民间诙谐文化是和中世纪的官方文化相对立的，并在“彻底更替和更新一切现有事物的信念”上给予文艺复兴时代的伟大作家以深刻有力的影响。但它的社会价值并不只是否定旧秩序，“诙谐既有嘲笑——否定作用，又有欢快——肯定作用”，它永远以积极乐观的精神鼓舞着人们①。

这些论述对我们联系中国的诙谐文化传统来研究生活故事颇有启发。中国的狂欢节广场文化并不发达，民间的诙谐文化仍有深厚积累，戏曲中插科打诨的丑角，还有贯通古今的笑话，就是这方面的辉煌成果。近现代生活故事和笑话特别是机智人物故事的盛传于世，可以从这一民间文化传统中寻求它的根源。这些故

---

①《巴赫金文论选》（中文版），中国社会科学出版社，1996年版，第101、211、248页。

事均以民间下层人物为主角，以揭示旧时代官吏、富翁、僧道、家长等权威人物的假恶丑面貌来激发人们的笑声，构成喜剧性。这同世界的诙谐文化传统是一致的。但中国的诙谐文化常以儒学异端的形式出现，常借用言行乖谬具有异端倾向的某些历史人物，如徐文长之类作为"箭垛"来编造故事；还有，立足于汉语汉字的特点，借咏诗联对、谐音双关来显示智慧，这些又表现出中华文化的鲜明特色。

机智人物故事作为中国民间诙谐文化的集中表现，于明清时期呈现空前活跃态势，有其历史必然性。笔者曾在《故事学纲要》中提到，在中国封建社会走向衰败的这个历史时期中，由于农民革命运动的沉重打击，以儒学异端出现的民主主义启蒙思潮的强烈冲击，封建主义的旧秩序和旧传统丧失了它往日神圣不可侵犯的威严地位。在封建统治者深感痛心疾首的大动荡世道中，正含蓄着足以使被压迫民众开心的丰富笑料。这样的历史文化发展，必然要在民间文艺中得到反映，促使故事文学推陈出新。富于现实性和喜剧性的机智人物故事的空前繁荣，正是封建社会趋于崩溃时，民众在爽朗的说笑声中，扬眉吐气向旧世界诀别的表示。这类故事融会着人们丰富的生活体验，觉醒的民主与革命意识，乐观幽默的情趣以及编织故事和运用语言的卓越技巧，成为民众艺术智慧一次集中的爆发，也是传统故事文学发展的最后一个高潮①。

作为生活故事系列化和民众艺术智慧集中显现的机智人物故事虽然"五四"以来就受到中国学者的关注，但在评论中也引起学界的争议。有一位日本学者就不赞成对这类人物给予肯定的评价，他认为"各个民族的机智人物有其不同的个性和特征，不能

① 刘守华：《故事学纲要》，华中师范大学出版社，1988年版，第69页。

一概而论。不过，从这些机智人物的群像中，确实可以窥视出他们的欺骗性来。所谓机智人物，无非是一种骗子，一个得以流传下来的骗子吧"①。这类故事有很大一部分确实是以谎骗来显示人物的机智，如联系故事的具体时空背景来考察，这些人物不是备受欺压的长工、佃户，就是急公好义的乡村知识分子，他们所谎骗的对象大多是当时处于社会上层和权威地位的人物，如官员、财东、和尚、道士以及阎王、老虎之类的象征性角色；故事情节的构成不过是"以眼还眼，以牙还牙"，或者是利用对手既贪婪又愚蠢的弱点使其自作自受现出丑态。骗术的运用既是下层民众愤懑情绪的发泄，也是对作威作福者丑态的巧妙揭示，因而不能把这些机智人物作为一般意义上的骗子给予全盘否定。1985年问世，由美籍华人学者洪长泰撰写的一部考察中国现代民间文艺学运动的专著《到民间去》，对徐文长故事有一个专节予以评说，他说：

> 如果我们站在更广阔的历史背景下，来放大地看传说所反映的民众情感的内蕴，我们便会进一步发现，大批中国现代民间文学家喜爱这个形象，归根结蒂，是他们通过徐文长的反儒学、反传统和蔑视权威的精神，找到了自己思想上的共鸣点。②

徐文长故事可以说代表了中国近现代各族民间机智人物故事的共同文化内涵。上述论断有助于开拓我们的文化视野。

国际上对这类作品通称为"恶作剧故事"，但在评价时有关学人也看到，恶作剧者的行为"充满了反抗精神，甚至以自我为

① ［日］铃木健之：《"机智人物故事"笔记——试论其欺骗性》，见《民间文学论坛》，1984年第2期。

② ［美］洪长泰：《到民间去：1918—1937年的中国知识分子与民间文学运动》（中文版），上海文艺出版社，1993年版，第153页。

中心，反传统道德。恶作剧故事可以说有这样一种功能：传讲它的人们把它作为吐露自身反抗意识的安全阀”①。

机智人物故事的内容宽泛芜杂，主人公的恶作剧有时也指向小商贩、工匠、妇女乃至残疾人，笑谑中流露出文明程度较低环境中人们低级庸俗的趣味。这些笑话趣事独立存在，人们兴之所至，可以随意把它附会到某一机智人物身上逗笑取乐，和特定人物的思想性格并无有机联系，因而在评价中国机智人物故事的整体特征和价值时，不应受这些枝节的影响。

综上所述，除了动物故事，民间故事在我们面前展现了基于民众现实生活世界又超出这个世界的另外两重世界。幻想故事借助想象构造出一个寄托人们理想愿望的光明世界，它自然也是以现实生活中的普通百姓为主人公，然而帮助人们战胜邪恶，带来光明美好的却是神仙、宝物、魔法等神秘力量，它从包含着原始自然崇拜、宗教信仰等等的民间神秘文化传统中衍生而来。

生活故事构造的艺术世界同样也具有超脱现实生活世界的特点。它由具有非凡智慧的主人公在形形色色的较量中出奇制胜压倒权威，并将“无价值的东西撕破给人看”，从而饱含使叙述主体感到优越的喜剧性。它源于民间深厚的诙谐文化传统，叙事时虽保持着现实生活的种种样相，实际上是对生活的“戏仿”，对当时生活秩序的颠倒，以另一种方式折射出民众的理想愿望。

在本文结束对中国民间故事所构造的两个艺术世界的宏观考察时，不禁联想起巴赫金对民间创作的一段精辟论述：

> 民间创作的幻想是现实的幻想。这个幻想从不越出这里现实的物质的世界，它从不用任何理想的彼世的东西来修补

---

① ［日］通口淳：《世界民话概说》，见《世界的民话》，讲谈社，1989年版。

> 这个世界的不足，它在时间和空间中展开，它能感觉到这广阔的时空并且广泛深刻地加以利用。这个幻想依靠人类发展的实际可能性，这里的可能性不是指近期的实际行动计划，而是指人的潜力和需要，指现实中人的本性所具有的任何时候都不会取消的永恒要求。这些要求是会永远存在下去的，只要有人在，就无法压制这些要求。它们是现实的，就像人的本质是现实的一样。所以它们或迟或早不能不为自己打通道路以求完全的实现。①

民间故事不论采取神秘幻想形式还是采取诙谐写实形式，它们关注的核心，始终是民众在广阔时空背景上无法压制的创造美好生活的潜力和需求。这是民间创作的现实主义，也是民间创作的浪漫主义。民间故事作为艺苑中一朵盛开不败的奇花，其奥秘似乎就在这里。

（刘守华）

① ［俄］巴赫金：《小说的时间形式和空间体形式》，见《小说理论》（中文版），河北教育出版社，1998年版，第346页。

故事类型解析

动物世界

意趣多端鼠嫁女

——“老鼠嫁女”故事解析

“老鼠嫁女”是我国各民族乃至东亚、南亚地区广泛流传的故事。这类故事是以鼠父母为鼠女招婚，欲选最强者为婿，通过对太阳、云、风和山墙、山鼠或家鼠等的测试，最后以鼠嫁鼠为结局的循环式故事。故事从情节到结构型式都十分精致巧妙，是能够依样衍生出多种异文的故事类型。在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，“老鼠嫁女”被编入“程式故事”类的“连环故事”中，按AT分类编码是2031，并辑录有20多例文本线索。20世纪80年代的中国民间文学普查之后，在各地出版的故事选集及集成资料中，老鼠嫁女的异文已超过百篇。

一

“老鼠嫁女”在我国民间又称“耗子嫁女”、“耗子娶媳妇”、“耗子招亲”、“耗子做新娘”等。这些说法不仅是这一故事在民间流传的多种别名，同时又是我国农历岁时从腊月二十三到二月

二的一项民俗活动的俗称。若从故事类型角度命名，应该说取“鼠女招婚”之名更为贴切。因为只有招婚选婿的情节设置才符合循环式故事的结构型式。这一故事的循环型式是这样的：A鼠父母欲为鼠女选一强者为婿，首先选了太阳；B因太阳可被云所遮，又选云；C云被风吹散，又选风；D风被山（墙）所挡，又选山（墙）；E山被山鼠穿洞（墙被家鼠穿洞），最后还是选了老鼠为婿。这是该类型五段循环的标准故事程式。

这一类型的故事最早见于印度的《五卷书》。情节梗概为：一名苦行僧把老鹰嘴里掉下的小老鼠捡回，用法力把小鼠变成少女。鼠女长到12岁，苦行僧要为她选一个门第、财产、知识、相貌和年龄等都相当的强者为婿。苦行僧依次找了太阳、云、风和山，最后才发现最强的乃是老鼠。苦行僧又用法力再度将少女变回鼠，使她和鼠婿成婚。小鼠恢复了本来面目，表明其终是难以跳出自己的族类①。印度梵文故事集《故事海》中也记载有这一类型的故事，且把故事中的山具体指定为喜马拉雅山，在山上凿洞的强者是林鼠②。

我国四川开江县中心乡71岁的农民陈玉坤讲述的《老鼠嫁女》故事与上述印度故事几乎完全一致。故事讲某仙人从鹰爪下救出一小鼠，用法术把它变成一个女孩。女孩长大后，仙人要为其找个有权有势的丈夫，先后召来太阳、乌云、大风、喜马拉雅山、山鼠，最后选取了此中最强者山鼠为婿。仙人将女孩再变回鼠，送入洞房③。这一故事可以认定是舶来品，只是已有了中国

① 季羡林译：《五卷书》第3卷，人民文学出版社，1964年版，第296～300页。

② 季羡林：《比较文学与民间文学》，北京大学出版社，1991年版，第72页、109页。

③《四川开江县民间文学资料集》，1988年编印，第48页。

意味。湖北襄阳县流传的一则《正月十七鼠成亲》故事，其情节也与前面所引述的相同，只是故事结尾添加了正月十七夜里是老鼠成亲日，因此当地家家不点灯，让老鼠平平安安度过婚期，使之成为一则民俗故事①。

这种典型的AT2031型故事的代表性篇目有：四川的《耗子嫁女》②、浙江的《老鼠嫁囡》③、辽宁的《耗子嫁女》④、福建的《老鼠做新娘》⑤等。

在确认“老鼠嫁女”故事类型时，笔者认为必须注意到只有“老鼠招婚选婿”的故事程式才是典型的AT2031型循环故事，并不是所有的“耗子娶媳妇”故事都属于AT2031类型。从故事采录的田野现场出发，笔者发现，在我国流传的大多数非循环式鼠婚故事，其实并不属于AT2031型故事，而是无类型的风俗传说，是有关“老鼠娶亲”俗信祭日来历的说明故事。与此同时，还有一些循环式故事，其型式属于AT2031型无疑，但是故事的内容又与“老鼠娶亲”毫不相干。这是一个饶有趣味的类型学问题。按程式划分的故事类型标准是程式的叙事样式本身，它不关心故事主人公及故事的主题与母题，只依据叙述手法的程序。所以，该类型的命名应是“强中更有强中手”或“一物更比一物强”。因为故事的重心并不是“老鼠嫁女”，而是老鼠依据“强中更有强中手”的淘汰原则选婿，一个胜过一个，直到最后选出强

---

① 《襄阳民间故事》，湖北襄阳县文化馆，1983年编印，第211页。

② 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第679页。

③ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第870页。

④ 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第944页。

⑤ 《中国民间故事集成·福建卷建阳县分卷》，1991年版，第382页。

者老鼠，或者继续引伸出猫为最强者的结局，这才是该类型的识别关键。有的故事中并无“嫁女”的母题，但仍属于这一类型。例如，明代刘元卿所撰《应谐录》中记载的一则名为《猫号》的小笑话，就是有代表性的AT2031型循环式故事之一。这则笑话后来经口头流传及书面转载、改编，情节发展成以下程式：某富翁家收养一只小猫，一伙人前来奉承，其中某人赞猫如虎，进言取名虎猫；另有一人说虎不胜龙，应称龙猫；又有人称龙无云不能腾飞，该叫云猫；又有说风吹云散，该叫风猫；还有人说墙能挡风，该叫墙猫；有人又说鼠凿墙洞，应叫鼠猫；此时有一穷人进言：猫能捕鼠，还是称猫为好。显然，这类循环式故事与老鼠嫁女毫不相干。这一型式的代表性文本有：四川省的两则《县官画虎》①、《狗是怎样变成家畜的》②，浙江省的《狗找靠山》③、《我最大》④，陕西省的《狗为啥和人在一起》⑤ 等等。

二

只要离开AT2031型循环故事的程式，就会发现在中国各民族中还广泛流传着其他内容情节的“老鼠嫁女”故事。这些故事绝大多数与岁时民俗活动相关联，成为一种风俗传说，所以也有学者将这类故事称之为“民俗型鼠婚故事”⑥。下面我们列举

① 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第737、1308页。

② 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第1150页。

③ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第452页。

④ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第824页。

⑤ 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第431页。

⑥ 马昌仪：《鼠咬天开》，社会科学文献出版社，1998年版，第262页。

几例：

流传在湖北西部建始县的土家族故事《老鼠子嫁姑娘》，由土家族农民黄光曙讲述①。主要情节为：鼠子王选定了腊月二十四嫁姑娘。办婚事的当天，人们也正在办年货，家家推磨舂碓，打扰了鼠子的婚事。鼠子王大怒，立下规矩：今年人们闹我一天，明年我要闹他们一年。这下子人们吃了亏。从那时起，每年腊月二十四就成了鼠婚日，这一天人们不推磨舂碓，其风俗相沿至今。

流传在河北张家口的《耗子娶媳妇》，由河北省宣化地区农民赵昌明讲述②。主要情节为：每年正月初十戌时是耗子娶亲的时辰，人间百姓皆送鼠。有一次耗子迎亲时，猫伺机出动捕鼠，造成鼠族覆灭。鼠父母阴魂不散，到阴曹告猫状。猫历数鼠祸终胜诉，从此捕杀鼠族更无顾忌。

流传在广西柳州地区鹿寨的《老鼠嫁女》，由壮族农民潘绍纪讲述③。主要情节为：猫为报恩去寻找宝葫芦，宝葫芦被藏在官员的樟木箱中。当天是正月十六，正值鼠王嫁女。猫求鼠王帮忙咬破箱子偷出宝葫芦，并答应事成后每年正月十六鼠嫁女日猫不吃鼠。从此相沿成俗。马昌仪在《鼠咬天开》一书中论及鼠婚故事时指出：这一型式的故事是集宝葫芦型、两兄弟型、动物报恩型、龙女成婚型及老鼠娶亲型于一体的多型复合式故事，同时该故事还解释了老鼠娶亲习俗的来历④。

---

① 《鄂西民间故事集》，1989年版，第331页。

② 《张家口市民间故事卷》下册，中国民间文艺出版社1989年版，第1239～1242页。

③ 马昌仪：《鼠咬天开》，社会科学文献出版社，1998年版，第273页。

④ 马昌仪：《鼠咬天开》，社会科学文献出版社，1998年版，第273页。

流传于贵州毕节地区的仡佬族故事《耗子嫁女》①。主要情节是：古时仡佬族的聚居地耗子成灾，人称“小神子”，只有梅山大圣管得住它们。有一个仡佬青年名叫普善，非常爱鼠，常从猫爪下救鼠。老耗子精为报答普善，命一小鼠精变成美女，每日为普善做饭，料理家务，并答应把此女许配给他为妻，婚期就定在除夕夜。不料此事被一道士识破。除夕之夜鼠新妇险些在老猫爪下丧命。灶王把鼠妇扣押起来，鼠妇只好与普善告别，并相约每年除夕夜鼠嫁女时，趁灶神上天之际夫妻相会。

流传于河南各地的有关老鼠嫁女与正月吃饺子习俗的传说②。主要情节为：一位老人救了个老鼠精，老人认老鼠精做女儿。农历正月十七是老鼠女儿出嫁的日子，老人包了一顿饺子让女儿吃，然后高高兴兴地送女儿上了轿。由于老鼠女儿的关照，老人粮食满仓，没有鼠害。以后人们也学着老人的样子，在正月十七那天，包顿饺子吃，然后吹灯早早睡下，惟恐惊扰了老鼠的喜事。

以上5例老鼠嫁女故事的突出特点是非程式循环形式的叙述，不属于老鼠招婚选婿型故事。这些故事的共同特点是都有一个鼠婚的日期，即腊月二十四或除夕夜、正月初十、十六、十七等。这些时日是人们必须遵忌的鼠婚日。从故事情节来看，或与其他类型的故事复合，或与各种古俗信、精灵变形、异类婚姻等相杂糅，构成一种民间传说。这类传说应当说是中国老鼠娶亲或嫁女的故事原型，因为它们密切地与中国风俗传统相结合，由此才衍生出多种多样的老鼠嫁女的民俗艺术形式。

三

“老鼠嫁女”的风俗几乎是中国传统岁时节日中家喻户晓、

---

① 马昌仪：《鼠咬天开》，社会科学文献出版社，1998年版，第282页。

② 《麦黍文化研究论文集》，甘肃人民出版社，1993年版，第146页。

例行其事、必不可少的活动内容。马昌仪曾对这一风俗进行了多年的深入研究。她搜集了我国22个省市、111个县市地区的老鼠嫁女俗例，从对这些俗例的分析来看，这是中国岁时节俗分布最广的风俗行事之一。马昌仪认为，鼠婚俗信主要在汉族农业地区广泛流传，同时在壮族、土家族、仡佬族中的农业地区也可找到其踪迹。尤其以鼠患严重的华北、东南及陕西一带较为普遍。鼠婚俗信是一种以祭鼠、敬鼠、媚鼠为手段，以禳鼠、驱鼠、灭鼠与祈福避鼠患为目的的民俗活动。从多种地方志对鼠婚俗信的记载来看，清代此俗比较盛行。

俗信老鼠嫁女的婚期都集中在每年的农历腊月二十三祭灶日至二月初二的近40天以内。各地的鼠婚日固定，但具体日期及习俗的内容不一。川鄂一带有少数于腊月二十四过小年时祭鼠；江浙、闽、粤、台等地区多在除夕夜及正月初一或初三行祭；山东、河北东部多在正月初七"人日"为鼠嫁女；山西、陕西与河北北部、内蒙中部及河南部分地区多在正月初十行事；河北南部及陕西大部多在正月十一、十二祭鼠；长江中上游多在正月十四、十五嫁鼠驱灾；苏南、云南、广西北部多在正月十六嫁鼠驱鼠；中原一带以正月十七为鼠嫁女正日，俗称"正月十七，老鼠嫁妮"。北京则流行有"十七、十八，耗子成家"的说法。山西西南、东南有在正月二十"添仓"时嫁鼠之俗；京津两地有正月二十五"添仓"节时祭鼠之说；个别地区还有二月初二为老鼠嫁女行祭的习俗，等等不一。民间所以普遍选择农历岁尾年初举行为鼠嫁女的祭祀，是与鼠于岁末交配、开春产子的繁育高峰期有关。这些在鼠类大肆活动的时机举行的送鼠嫁鼠、将鼠送逐出门的种种仪式，表达了人们驱鼠、灭鼠的愿望。在我国民间信仰中，一说鼠为仓神，民间多选大小添仓节嫁鼠，即取祈求仓神保佑粮食满仓之意。又有一说子鼠神系繁衍生育多产神，敬祭鼠神是为了祈求子孙满堂，早生贵子。选定正月初七"人日"节做鼠

嫁女日，正是为了繁衍子孙的祈愿目的①。民间俗传老鼠娶亲是“初七娶，十七嫁，二十七添娃娃”，是多生快生的象征。可见，鼠嫁女风俗的生成，是祭鼠、敬鼠、媚鼠、禳鼠、送鼠、驱鼠、灭鼠及象征多子多孙等多种俗信心理复合杂糅的产物。

在“老鼠嫁女”的习俗行事中，有以下三项不可缺少的程序：

1．供祭。嫁鼠日入夜，要在墙角、床下等老鼠出没的地方或鼠穴、鼠洞口摆供。供品样数不等，有面饼、米饭团、剩余鱼肉、杂食、粮豆散粒、爆米花、糖果花生、炒黄豆等，俗称“鼠粮”。有的地方还专为鼠婚供蒸熟的小面丸。米面供品上插有纸花彩，并配以小烛灯或小油灯为鼠婚迎亲行列照明。也有的伴以焚香致祭，放少许脂粉或置放小儿鞋一只，取以鞋代轿之意，谓之添箱送嫁。

2．禁忌。鼠嫁女日，禁推磨舂碓，以免惊扰鼠婚遭受鼠患报复。入夜，举家早睡，不张灯，早熄火，禁喧哗，不言鼠事，不出刀斧声，妇女禁动针线剪刀；忌开衣箱，有的地方是夜要藏好随身衣物，以防老鼠啮咬。据信凡有违反禁忌者，必遭一年鼠患，或损百谷、盗粮仓，或毁衣箱、患鼠疮。这些活动足证老鼠嫁女日的民俗行事主要是以祭鼠、敬鼠、媚鼠等手段企图达到禳鼠、送鼠、驱鼠的目的。

3．祛灾。鼠嫁女日还伴有大行逐鼠、咒鼠的群体免灾活动。是日家家张贴大红的“老鼠嫁女”剪纸，上面都在显著位置剪出一只猫的形象，或张贴同类内容的年画，以示镇鼠。又编出大量的驱鼠、咒鼠的童谣，由儿童沿街传诵。有的地方还用人的头发丝缠炭块堵塞鼠洞，或在晚上由各家小孩手拿簸箕、锅盖、瓢

---

① 何红一：《人日节与鼠嫁女》，载《民俗研究》，2000年第3期，第86页。

罐，边敲边喊，为鼠催妆。在第二天清早堵鼠洞，或放猫逐鼠，以绝鼠患。形成了与敬鼠、媚鼠十分矛盾的灭鼠习俗。

这些老鼠嫁女的土俗，带有极其鲜明的中国农耕民俗文化的特点，既饶有趣味，又隐含着令人深思的文化内涵。

四

关于“老鼠嫁女”招婚选婿这一循环式故事，曾有国内外的多位学者进行过国际间的比较研究。如季羡林的《比较文学与民间文学》①、刘守华的《比较故事学》②、钟敬文的《从文化史角度看“老鼠娶亲”》③、《中日民间故事比较泛说》④，以及日本故事学家野村纯一的《“老鼠娶亲”的东渐北上——中日民间故事比较研究》⑤ 中都有精辟的分析论述。这些学者除了探讨该故事的国际源流外，还对故事形式做了大量的艺术分析。

在这些研究中，马昌仪对鼠婚故事的探究最为深入。她在近年出版的专著《鼠咬天开》一书中，对中国的鼠招婚故事发表了独到的见解⑥。她论证说：指出鼠招婚这一故事素及其独特的循环叙事结构来源于印度，并不能认为，中国的鼠招婚型故事，就其类型的整体来说，来源于印度。如果我们把印度与中国的鼠招婚故事作一些比较，便可以看出，在情节内容、思想风格、功能

① 季羡林：《比较文学与民间文学》，北京大学出版社，1991 年版，第 72～77 页。

② 刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年版，第 175、193 页。

③ 参见《中国文化报》，1987 年 2 月 18 日版。

④ 载《民间文学论坛》，1991 年第 3 期，第 13 页。

⑤ 贾慧萱等主编：《中日民俗的异同和交流》，北京大学出版社，1993 年版，第 33 页。

⑥ 马昌仪：《鼠咬天开》，社会科学文献出版社，1998 年版，第 295～298 页。

作用等许多方面，二者都有着根本性差异。这些差异主要表现在：

其一，印度的鼠招婚故事充满了宗教色彩和门第观念。其出场角色是苦行者、仙人、隐士；故事发生的地点在圣洁的恒河；要为鼠女招婚的原因，是鼠女已长到十二岁，“一个女孩子在父亲的房子里，没有结婚而见到了月信，她就被看作是下贱的女子”；此外，对招婚对象的要求也很严格：“两个人的门第相当，两个人的财富相等，知识、财产、相貌、年龄也不能忽视。”中国的鼠招婚故事却是世俗的、非宗教的。尽管故事中也引进了有法术的老人、仙人等角色，但这些角色只是为鼠女的变形作铺垫，是神怪故事中常见的，并不带有宗教色彩；鼠女长大，或长大后不愿侍候老人，要找个有权有势的强者作丈夫出嫁，这种观念也是世俗的与中国式的。

其二，印度的鼠招婚故事是寓言，其功能在于给人以道德训诫。它所采用的循环式圆形叙事结构是为其寓言式的训诫目的服务的。而故事的结尾指出的“它又恢复了自己本来的面目：跳出自己的族类，实在很难”云云，使这种训诫意义进一步得到了加强。

在论及中国鼠招婚故事的循环叙事结构时，马昌仪特别指出：“所谓‘循环’，按理说应该是‘如环无端’，因此，我们称印度鼠招婚故事的循环叙事结构为圆形结构。也就是说，鼠向自然界诸公招婚，最后回归于鼠，这样才能达到不失本真的道德训诫目的。”然而，中国流传的鼠招婚故事却有三个不同于印度型式的循环叙事特点：一是不完全的循环叙事形式。嫁鼠或鼠嫁只是连环中的一环，多用于连环咏唱的儿童歌谣中一连串的嫁不同对象，只引起儿童兴味，并无训诫意义。二是非圆形循环叙事方式。即循环招婚至鼠不是终点，其招婚对象延伸至猫。在中国的鼠招婚故事中，有相当大的一部分都有猫出场，猫是作为被招女

婿的身份出现的。中国故事中猫的出现，破坏了印度式的招鼠为婿的圆形叙事方式，带有中国鼠招婚故事所独有的民俗色彩和以禳鼠为目的的民俗功能。

如果从故事的情节内容来看，鼠招婚便是印度故事的全部内容。而对于中国故事来说，招婚只是在民俗型的鼠婚故事的基础上外加的一个故事素，其基本情节仍然是民俗型的（如鼠择日婚嫁、交代鼠婚由来、渲染鼠婚场面、猫捕鼠等）。这表明我国的老鼠招婚故事只是民俗型鼠婚故事的一种派生类型而已。

在我国的民间叙事中，鼠既是一种生物性的动物，又是一种人文性的动物。在人鼠共处的漫漫历史长河中，鼠所扮演的文化角色不是单一的，人对鼠的态度也是因人、因时、因地而异的。丰富多彩的鼠婚故事便是对我国农耕社会人鼠之间复杂的生物链关系的一种民间诠释。

（江帆）

弱小联合胜强敌

——“小鸡崽报仇”故事解析

以各具特长的人或事物联合起来战胜强大的敌人，是中国民间故事经常称道的主题。如果说“十个怪孩子”是以具有非凡能力的人联手打败敌人不足为怪的话，那么以弱小动物联合战胜敌手的“小鸡崽报仇”，则使人感到惊奇而又亲切了。

一

狐狸趁公鸡外出，将小鸡和母鸡吃掉。知此消息的公鸡十分气愤，决心为死去的亲人报仇。他找到与自己朝夕相处的伙伴木

棒、针、瓦片、大马蜂等通力合作，等候狐狸的到来。埋在火塘里的瓦片烫伤了狐狸的脸，藏在鸡窝里的针扎伤了狐狸的身体，躲在门后的木棒敲击着狐狸的头，隐蔽在刺蓬里的马蜂趁机猛蜇，站在屋梁上的公鸡对准狐狸脑门狠啄，妄图从屋顶逃走的狐狸，重重地摔在地上一命呜呼①。

这是一则流传于我国云南普米族“小鸡崽报仇”的典型文本。查阅有关资料，该类型故事的足迹遍布全国。若水先生在20世纪20年代发表《猪哥精同老妈妈的故事》一文附录中说：“这篇故事，在15至20年前是很通行的，差不多家家的孩子都懂得。”② 不仅如此，该类型故事在亚洲、非洲、欧洲和美洲等地的民族中，以不同的形式流传着。AT分类法的代表人物阿尔奈和汤普森经过精心研究，将这类故事排列在210和248A的位置上，起名为“公鸡、野鸭、鸭子、别针和针一起旅行”、“象和云雀”③。丁乃通先生根据AT分类法编排的《中国民间故事类型索引》列举了大量的中国210和248A型故事④。德国学者艾伯华在他的《中国民间故事类型》一书中，将“小鸡崽报仇”安置在“动物与人”的第14号位置上，命名为“肯帮忙的动物（母鸡和公鸡）”，并把该型故事情节概括为：

1. 有位老太太或者一个女孩被一只动物或者被一个妖怪咬了，因此哭了起来。

---

① 《公鸡报仇》，见《中华民族故事大系》第14卷，上海文艺出版社，1995年版。

② 若水：《猪哥精同老妈妈的故事》，见《民俗》第2期（1928年）。

③ Antti Aarne, Stith Tompson. *The Types of the Folktale*. P 69, P 79. Helsinki. 1973.

④ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第39、49页。

2. 不管是过往的动物还是人，都愿意帮忙，给他一种保护自己的东西，或者帮他隐藏起来。

3. 那只动物或是那个妖怪来的时候，它们躲在一边，把那只动物或是那个妖怪打伤，或打死。①

上面两本中国民间故事资料的来源均是在1966年以前，然而在这之后，中国民间文学经历了辉煌的发展时期，尤其是1984年以后，在全国范围内进行的大规模编纂民间文学三套集成工作，以前所未有的方式展开了对民间文学的调查记录。在这次活动中，大量极具生命活力的“小鸡崽报仇”故事被采录上来了。根据丁乃通先生、艾伯华先生标识的70余例和笔者搜集到的20余例“小鸡崽报仇”异文的综合整理，依据故事角色的不同，可以把该类型故事划分为两个亚型：

1. **动物互助型**。讲述的是以老百姓常见的弱小动物或其他物件联合起来，各自发挥特长战胜敌手的故事。代表性篇目有哈尼族的《小鸡报仇》②、苗族的《为妈妈报仇》③、彝族的《小鸡报仇》④、《小鸡救妈妈》⑤、傣族的《绿豆雀和象》⑥、布朗族的

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第26页。

② 《小鸡报仇》，见《中华民族故事大系》第6卷，上海文艺出版社，1995年版，第278～281页。

③ 《为妈妈报仇》，见《中华民族故事大系》第2卷，上海文艺出版社，1995年版，第958～963页。

④ 《小鸡报仇》，见中央民族学院语文系编《中国少数民族寓言选》，甘肃人民出版社，1982年版，第122～127页。

⑤ 《小鸡救妈妈》，见李德君、陶学良等编《彝族民间故事选》，上海文艺出版社，1981年版，第400～402页。

⑥ 《绿豆雀和象》，见赵洪顺编《德宏傣族民间故事》，德宏民族出版社，1993年版，第463～465页。

《天鹅报仇》①、普米族的《公鸡报仇》②、达斡尔族的《去杀莽盖》③ 等。故事虽以“动物互助”命名，但亚型内所出现的还有植物和其他角色。

傣族的《绿豆雀和象》中的大象骄横跋扈，不顾绿豆雀苦苦哀求，硬是将要出世的雀蛋踩得粉碎，愤怒的绿豆雀找到好友啄木鸟、大苍蝇、点水雀联手将大象杀死。这类故事的角色全都是动物，笔者以为它是该类型故事的早期形态。

还有一些是动物与其他物件合作致对手于死地的故事，彝族《小鸡报仇》的母鸡奶头被妖婆扭断后，帮助小鸡杀妖的除了蛇、黄蜂外，还有苦蒿、黑竹、铁针、磨刀石、牛屎等，他们与动物一道组成浩浩荡荡的队伍，铲除人间妖魔。

2．动物助人型。讲述的是人在遭遇强敌，软弱无力之际，得到众多细小动物的帮助才打败敌人的故事。瑶族的《斩妖记》④ 中的妖魔横行乡里，人们恨透了他。一位勇敢的年轻人发誓要除掉妖魔。在斩妖路上，他结识了蜜蜂、青蛙、螃蟹、辣椒、竹鸡、竹壳等，经过严密分工，小动物们帮助年轻人将妖魔杀死。如果说这篇故事中，人还有一点自卫行动的话，那么土族《老妈妈与蟒古斯》的老妈妈就完全变成了一个惊惶不知所措的人了。面对蟒古斯吃掉丈夫和孩子的悲惨现实，她毫无办法，只有哭天喊地。这时花喜鹊、青蛙、剪子、锥子、鸡蛋、湿牛粪等

---

① 《天鹅报仇》，见刘守华著《中国民间童话概说》，四川民族出版社，1985 年版，第 67 页。

② 《公鸡报仇》，见《中华民族故事大系》第 14 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 367～368 页。

③《去杀莽盖》，见《中华民族故事大系》第 11 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 223～226 页。

④《斩妖记》，见《中华民族故事大系》第 5 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 184～186 页。

帮助老奶奶杀死了蟒古斯①。

另外，还有一种角色较为特别的同型故事在广东十分流行，故事中的人虽然无力打败妖怪，但是细小的物件联合作战却是人们刻意安排的，它以《猪哥精故事》为代表。故事中的老婆子无法满足猪哥精的要求，又害怕猪哥精将会吃掉他，于是大哭不止。路过她家门口卖杂货的、卖油的、卖蟹的、卖鸡蛋的、卖马的、卖锣鼓的、卖屎的、卖烟丝的、卖花生的等等，问明她哭的原因后，每人都把自己卖的东西送些给老婆子，并告诉她如何安置这些物件，结果他们合力将猪哥精杀死②。

故事的流变是在社会文化中进行的，一个流传久远，具有生命活力的故事，常常表现出较强的粘合力，"小鸡崽报仇"故事也不例外，如流传广东的《熊人婆》中的熊人婆吃掉一个小孩，另一个小孩在卖针、卖蛋、卖油、卖西瓜等人的帮助下，杀死了熊人婆，这则故事显而易见是吸收了"狼外婆"的故事情节，实为"狼外婆"故事的亚型之一。

二

篇幅不长的"小鸡崽报仇"故事包含着明晰而又深刻的道理，那就是只要弱小者联合起来，同心协力，就能打败凶恶强大的敌人。该类型故事由正反两类角色构成，但是她们的力量对比十分悬殊。正面常常是小鸡、绿豆雀、天鹅、老妈妈等力量弱小的动物或人，反面角色却是一些力量巨大的大象、老虎、熊、豹、蟒古斯、妖魔等。这种强烈的力量反差，弱小的一方只有团结起来，才能战胜强敌。"小鸡崽报仇"型故事中的小动物或物

---

① 《老阿奶与蟒古斯》，见《中华民族故事大系》第10卷，上海文艺出版社，1995年版，第727～733页。

② 《猪哥精》，见张振犁编选《钟敬文采录口承故事集》，黄河文艺出版社，1989年版，第42～46页。

件，尽管他们单个力量弱小，但是他们团结一致，精诚合作，各自发挥自己的特长，就能够轻松地致敌人于死地。如彝族的《小鸡崽报仇》对这种精神的描写就很精彩：

（妖婆）走进屋里时，见到锅庄里冒出一些烟子，把上面的东西遮着，心中感到厌烦。走上前俯下吹火，躲在锅庄里的苦蒿，马上发出很浓的烟子，一直窜入它的眼里，使它只是流泪不能够看东西了。它想对面背风可以避开，瞎着眼一步跨过去坐下来，直立在那里的铁针，狠狠地向它屁股上刺了一下。它叫了一声'啊呀'，坐到原位上来，用手向后摸索。一摸摸着躺在那里的黑竹，顺手投在火里，火倒燃起来了，可是黑竹烧爆，红红的火星炸到它脸上来，烧了一大块。它想舀水来冰一下脸，闭着眼走到缸边，拿起瓢刚刚插下去，藏在缸里的鱼，跳起来用尾巴打它的嘴巴，打得它发呆。又想把大木匙拿来捞一下，看缸里究竟藏着什么东西。走回来伸手去摸木匙兜，埋伏在木匙兜里的蛇，正把全身毒液灌注到嘴上来等待着。妖婆的手刚刚伸到兜口上，就被咬了一口，它大叫起来，同时发现是蛇咬的。它想赶快咬一点蒜头敷上，手忙脚乱地爬到楼上去摸蒜兜，黄蜂正藏在那里，唔的一声飞来咬了它一口。

这时背后小鸡们的号子声，越吼越近，它晓得屋子里布满了敌人，外面又来了很多。惊惊惶惶地梭下楼来，向外奔跑。在堂屋里踏着摊在那里的牛屎，一下滑倒在地上，腰杆几乎被跌断了。它忍着痛向外爬，过门坎时摇动了门框，上面藏着的磨刀石轰地一声落下来，打在它的脑顶上，脑汁也被打出来了，没有挣扎一下就死了。①

---

①《小鸡报仇》，见中央民族学院语文系编《中国少数民族寓言故事选》，甘肃人民出版社，1982年版，第122～127页。

故事中的小动物充分发挥自身的特长，联合起来，汇成一股强大的力量打败敌人。故事讲述者为了增强说服感染力，还往往在结尾处，用一两句话画龙点睛地将主题揭示出来。如布朗族《天鹅报仇》的结尾是："天鹅报仇，全靠小伙伴的帮助"；傣族《绿豆雀和象》的结尾是："绿豆雀能战胜大象，是依靠朋友的友谊"；布依族《公鸡和捶衣棒》以诗化的语言总结道："一石不能搭座桥，一砖不能拱个窑，大家团结互相帮，千难万险都压倒。"① 赫哲族《毕尔达巧克乔莫日根》里讲："小有小的用处，许多弱小的力量凑到一起，力量就大了。"② 它们都简洁而深刻地概括了故事所包含的富有哲理性的主旨。

"小鸡崽报仇"型故事包含的思想趋于一致，但在表达方式上却有明显的差别，对此日本学者饭仓照平曾作过概述，他认为中国所讲的这类型故事，大致可分三类，其中最多的是以一个孤苦伶仃的老婆婆为主人公，危害老婆婆的动物或者妖怪，被同情老婆婆的物件同心协力，狠狠整了一顿。其次与"老虎外婆"型故事相结合的故事。第三是从中国西南部少数民族地区采集的故事，主人公都是动物，报仇的对象是动物或者妖怪。饭仓照平先生对该类型中国故事亚型的三分法与笔者的两分法基本一致，只不过他过分强调了我国西南民族在这类故事传承中的作用，并且将"小鸡崽报仇"与其他类型杂糅的故事单独归为一类，这显然值得商榷。接着饭仓照平先生对东亚文化圈中的"小鸡崽报仇"故事的差异进行了颇有意义的归纳：

在朝鲜流传着与中国故事非常相近的同类故事，一个老

① 《公鸡和捶衣棒》，见中央民族学院语文系编《中国少数民族寓言故事选》，甘肃人民出版社，1982 年版，第 151～153 页。

② 《毕尔达巧克乔莫日根》，见王士媛等编《赫哲族民间故事选》，上海文艺出版社，1986 年版，第 37～43 页。

婆婆为老虎毁坏了萝卜地而苦恼，打算报复。老婆婆对老虎说，准备了很多好吃的东西，请它去吃。勉强赴约的老虎要升火，一吹火盆，火灰进到眼里；用木桶里的水去洗，辣椒面辣了眼睛；用擦布擦拭，又受到针扎；发现了受骗要逃跑，又滑倒在牛粪上；最后老婆婆把他捆绑起来，丢到大海里。

在日本众所周知的"猴蟹之战"故事中，采用了这种巧妙配合的物体，同心协力对敌的情节；猴子从螃蟹那里骗取了饭团和柿子，螃蟹的孩子便计划为父母报仇，板栗、针、粪都同情螃蟹，帮它报仇。于是他们集合到猴子家里去，板栗藏进火盆里，针藏在水桶里，粪藏在房门口，在猴子出门的时候把它抓住，报了仇。"螃蟹之战"与中国西南地区的贵州苗族流传的"为妈妈报仇"十分相似，虽然在报仇的原因上有所区别，但是它们共同协作的器物和报仇的方法有惊人的共同之处。①

比较东亚三国的"小鸡崽报仇"故事，中国的同型故事"是最具代表性的幼儿童话，故事中的一切都是由生活出发的，每种事物都符合它的形状和特性。全篇手法、风格、语言都具有地道的民间古典童话的色彩"②。其中最为突出的特点是拟人手法的运用，故事"不但将有生命的动物拟人化，还巧妙地将没有生命的许多小东西也拟人化，组合成一幅生动活泼、优美完整的图画"。苗族《为妈妈报仇》将拟人手法运用得活灵活现。不妨看一段动物们的对话：

---

① [日] 饭仓照平：《日本和中国的民间故事交流》，《民间文学研究动态》，1984 年第 4 期，第 64 页。

② 萧崇素：《萧崇素民间文学论集》，四川民族出版社，1999 年版，第 94 页。

“爸亮！爸亮！开门！开门！”野猫被吵醒了，它大发脾气，骂道：“是哪个在敲门？”

“是我，螃蟹！”

“半夜三更，你还在敲我的门干什么？”

“我口渴得很，请问你的缸里有没有水？”

“缸里有的是水，你自己从水缸底下的地洞爬进来吧。我懒得起来。”

于是螃蟹爬进野猫的水缸里去了。

这一夜，野猫简直没有睡好，它气极了，把被子狠狠地搭在头上，盖得紧紧密密的，它下决心：不管哪个敲门，再也不理了。

谁知，他刚刚躺下，外面又喊声大作。

屋前：“爸亮！爸亮！开门！开门！”

屋后：“爸亮！爸亮！开门！开门！”

……

高的声音，低的声音，粗的声音，细的声音，乱哄哄地闹成一片，野猫再也睡不着了，它掀开被子，高声大骂道：“是哪个又在吼闹？”

小鸡崽们一起回答道：“是我们，爸亮！”

“你们是哪个？”

“我们是小鸡崽，爸亮，特地来看你老人家！”

由于创作者拟人化手法的合理运用，使该类型故事十分贴近民众的生活。但是故事主要以动物特性和它们之间的矛盾纠葛展开，因此故事的情节发展并不复杂，线索较为单一，使故事具有单纯明快的特点。达斡尔族《去杀莽盖》就极具典型性，下面是男孩带刀去杀莽盖，一路上结识相关伙伴的对话：

走着走着，他在半路上遇见了一只耳朵。

耳朵问道：“哥哥，哥哥！你上哪儿去？”

男孩子回答说："去杀莽盖！它抢去了我的金银萨克，我得要回来！"

"把我也领去吧！"

"你能做什么？"

"我可以帮你听动静。"

"那好啊，快上车，快上车，快上车！"

这些对话简洁明了，质朴自然，诚如钟敬文先生在《猪哥精》附记中所言："这类故事，内容和形式，都单纯而且十分拙扑，但对年轻不大的儿童，却是一种极动听的东西，也可以说这才是真正的童话。"①

总之，"小鸡崽报仇"型故事以拟人手法和简洁明了的叙事特点，勾勒出一幅幅充满现实生活情趣和富有审美意义的画面，使听者在聆听故事时趣味盎然而又深受教育感染。

三

作为一个世界流行的民间故事，"小鸡崽报仇"历来受到人们的重视。AT 分类法创始人之一的阿尔奈不仅将它纳入到他的民间故事分类体系之中，而且勾拟出该类型故事在亚洲的原始形式，即"一个蛋、一只蝎、一枚针、一团粪和一个臼（或者其他一些坚硬的东西），如何一同出去旅行。它们来到一个老太婆的屋子里，乘她不在家时，它们躲藏在屋里的各个地方，悄悄地等着伤害她。每一个都以自己特有的方式袭击老太婆，把她逐到前面或者袭击她。这种形式的故事在印度、印度尼西亚、马来西亚、中国和日本都被发现"②。阿尔奈所构建的亚洲"小鸡崽报

① 《猪哥精》，见张振犁编选《钟敬文采录口承故事集》，黄河文艺出版社，1989 年版，第 42～46 页。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 268 页。

仇”故事原始形式，如果汤普森先生复述时没有遗漏的话，那么它与中国“小鸡崽报仇”故事比较，显然缺少了“复仇”情节，这一情节又恰好体现了中国“小鸡崽报仇”故事逻辑的合理性和人情味，因此阿尔奈所说“小鸡崽报仇”的亚洲原始形式是否合理，有待进一步地研究。相比之下，日本学者饭仓照平先生提出的“小鸡崽报仇”故事的早期形态为“动物互助型”，笔者以为有一定的道理。从目前中日众多的“小鸡崽报仇”故事异文分析，故事中的矛盾纠葛不外乎动物与动物、动物与人、动物与妖怪、人与妖怪四种。而《猿蟹合战》所代表的“动物互助型”，“在主角、报仇原因、故事特色与主题方面显示了明显的民间原始信仰色彩”。它有较大可能成为本类型故事发展演化的基础。

异文众多的“小鸡崽报仇”故事，以其优美轻松的风格，深邃而富有哲理的思想吸引了一代又一代儿童，那么它是如何传播的呢？陶范在《中日两国“小鸡崽报仇”型故事比较研究》① 一文中，作过大胆的推测，他认为该型故事最早来自印度《五卷书》中的《绿豆雀和象》，取道东南亚传到我国傣族和布朗族，到彝族后与当地鸡信仰结合，演化成“小鸡崽报仇”、“小鸡崽救妈妈”异文。这一结论尚需进一步验证。但笔者认为印度同型故事在世界“小鸡崽报仇”故事传承链中占有重要地位，且它较早就被书面文学《五卷书》所记载，与印度毗邻的我国西南民族的同型故事受到印度影响，是可以肯定的，尤其是傣族《绿豆雀与母象》、布朗族《天鹅报仇》几乎脱胎于《五卷书》中的同型故事。至于同处于东亚文化圈的中国、朝鲜、日本这三个国家口头文学中“小鸡崽报仇”故事的流播，饭仓照平先生的认定更具说服力：“中国西南少数民族所流传的这个故事的第三型，我认为是遗留下来的最古老形式，它是在某个时候，从中国传到日本，

① 见《华中师范大学学报》，1994 年第 2 期。

并且与‘猴蟹之战’的故事相结合是毫无疑问的。另一方面，在汉族中间，由以动物为主人公，改变成以人为主人公的故事就成为第一型了，并且与广泛流传的‘老虎外婆’故事糅和在一起，形成了第二型。其中第一型传到了朝鲜。”①

（林继富）

一句话引出的喜剧

——“老虎怕漏”故事解析

贫穷的老俩口住在一间年久失修的破屋内，每到下雨天，房内到处漏水，无法安生，因此老俩口最怕下雨。一天，老俩口随口说出“怕屋漏”，竟引出一段令人捧腹的喜剧故事来。

“山中之王”的老虎，怕一个叫“漏”的怪物，“漏”是什么，老虎到死还没弄清楚。老虎在雨夜去农舍家偷牛或羊，听见农人夫妇说：不怕老虎只怕屋漏。虎以为“漏”是比自己还厉害的东西。此时正好一小偷也来偷牛，误将虎当牛，骑之而去。老虎想骑在它身上的肯定是“漏”，惊慌奔逃。偷牛贼发现自己骑的竟然是老虎，吓得赶紧爬上一棵大树。这就是“老虎怕漏”的故事。像这类结构的故事在我国各地都有流传，如浙江省目前搜集上来同型故事就达22篇，集中分布在杭州、德清、长兴、绍兴、嵊县、堇县、慈溪、象山、黄岩、玉环、瑞安、瓯海、平阳、乐清、龙泉、兰溪、金华、永康、义乌、龙游、开化等县

① ［日］饭仓照平：《日本和中国的民间故事交流》，载《民间文学研究动态》，1984年第4期，第64页。

市①；陕西省也搜集了该类型故事的16种异文②。至于全国有多少种异文，目前没有作详细的统计，粗略估计应在二三百篇以上，由此可见，它是一个深受中国民众喜爱的著名民间故事类型。

二

中国“老虎怕漏”故事引起学者们的注意，较早的要算钟敬文先生1929年写的《中国民间故事型式》一文，该文将“老虎怕漏”定名为“怕漏型”，并以五个情节加以概述③。1937年问世的德国学者艾伯华的《中国民间故事类型》，将该类型故事取名为“怕漏”，安排在“动物与人”的第10号位置上，列出了6则故事的索引④。美籍华裔学者丁乃通先生的《中国民间故事类型索引》177号“贼和老虎”下注明：“该类型故事常常是‘屋漏’，有时在AT78B（猴子把自己用绳子捆在老虎身上）之前”，列举了18种异文的出处⑤。笔者翻阅手头几本故事集，找到异文30多篇。从这些异文来看，“老虎怕漏”故事在遵循较为固定结构发展的同时，又呈现不同的文化特色，概括起来，大致有以下两个亚型：

亚型Ⅰ。一个下着大雨的漆黑夜晚，老虎和小偷不约而同地去偷老俩口家的牛。躲在牛圈中的老虎和小偷正在寻找时机下手，不料听到老头的声音：“什么老虎、偷儿？我一点都不怕，

① 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第895页，第575页。

② 《中国民间故事集成·陕西卷》“附录”，中国ISBN中心，1998年版。

③ 《钟敬文民间文学论集》（下），上海文艺出版社，1985年版，第350页。

④ ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第17～18页。

⑤ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第35页。

我就是怕漏。”小偷知道“漏”是指屋漏，老虎以为是比自己还厉害的怪物，夺门而逃。小偷见有“牛”跑出门外，就跨到它的背上。老虎没命地跑，想甩掉身上的“漏”。一个闪电，小偷发现自己骑的竟是只老虎，吓坏了，顺势跳到树上。老虎逃回山里，向猴子诉说刚才发生的事，猴子不信，要老虎带它看个究竟。于是它们用葛麻藤系在一起，以猴子眨眼为危险信号。猴子往树上爬时，小偷吓得屎尿直流，恰好落在猴子眼里，猴子忍不住地眨眼，站在树下的老虎见了，不顾命地逃，结果把猴子活活地拖死了①。

与这则流传在四川境内的“老虎怕漏”的故事相似结构代表性的篇目有辽宁汉族的《屋漏》②、浙江汉族的《老虎怕漏》③、陕西汉族的《锅漏娃哭》④、湖南土家族的《猴子老虎和屋漏》⑤、云南傈僳族的《老虎怕漏》⑥、云南仡佬族的《漏》⑦、青海回族的《锅漏》⑧、宁夏回族的《锅儿漏》⑨、青海裕固族的

---

① 《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 475 页。

② 刘敏搜集整理：《薛天智故事选》，沈阳市 1985 年编印。

③ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 895 页，第 575 页。

④ 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 432 页。

⑤ 《中华民族故事大系》第 5 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 975 页。

⑥ 《中华民族故事大系》第 7 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 356 页。

⑦ 《中华民族故事大系》第 13 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 394 页。

⑧ 朱刚编：《青海回族民间故事》，青海人民出版社，1985 年版，第 76 页。

⑨ 《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国 ISBN 中心，1999 年版，第 236～237 页。

《“锅漏”的故事》①、西藏藏族的《漏》② 等。这个亚型常常与AT78型“动物为了安全缚在另一动物身上”相连。该亚型故事中的角色稳定，内容集中，故事的起承转合基本相同，只是在个别细节上有民族化的变异，如裕固族将老虎换成狼，牛换成驴等。

该亚型故事中还有另外一种变异形式，即在故事结尾添加了AT162“人处罚狼”型故事的情节。代表性作品有云南傣族的《蓑衣与塔扇》③、云南景颇族的《呀呼呀》④、云南德昂族的《“长尾巴老头”与“怪物”》⑤、云南傈僳族的《看漏》⑥、四川彝族的《不怕老虎怕“开开”》⑦ 等。

德昂族的《“长尾巴老头”与“怪物”》情节复杂，描写生动。该故事没有偷盗行为，而是丢牛的小孩与爷爷结伴找牛，看到吃牛的老虎；小孩吓得哭叫“我怕长尾巴怪物”；此话被老虎听见，以为有比自己还厉害的东西在这里，吓得仓惶而逃。不久老虎找来众野兽对付“长尾巴怪物”，小兔子见是人，恨透老虎的兔子，灵机一动，假装站在大象背上，摇动树枝，说是“怪

---

① 《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1995年版，第303页。

② 贺文宣译：《藏族格言故事选》，西藏人民出版社，1987年版，第75页。

③ 赵洪顺编：《德宏傣族民间故事》，德宏民族出版社，1993年版，第388页。

④ 《中华民族故事大系》第10卷，上海文艺出版社，1995年版，第332页。

⑤ 《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1995年版，第103页。

⑥ 《中华民族故事大系》第7卷，上海文艺出版社，1995年版，第505页。

⑦ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第475页，第839页。

物”所为，逃命的老虎摔下悬崖而死。

亚型Ⅱ。其故事结构较为灵活，故事内容有的没有小偷与老虎情节，有的故事仅仅由一些巧合情节组成，有的在亚型Ⅰ的基础上添加开头和结尾。

藏族的《褐塔加玉》① 中偷牛贼在大臣检验他是否真有能力时，吓得不知所措，无意间说的一句话，竟是大臣手中所捏考验之物，国王觉得他真了不起，把王位传给了他，这个情节，与清代笔记小说《客窗闲话》记录的“荆芽求雨”故事情节十分相似。

“老虎怕漏”型故事，虽然在我国许多民族和地区中流传不少的异文，但是它的变异较我国其他故事类型要少得多，它的核心情节比较稳固，只是故事的开头结尾和角色发生了细小的变化。

二

“老虎怕漏”型故事，给听者的突出印象是由对人类语言理解的差异构造离奇曲折的情节，以轻松的故事话语来表达，包含着深刻的寓意。

当老虎听到“漏”的消息，它不是从当时天要下雨或正在下雨的特殊语境中理解，而是突然截取一段话中的“老虎小偷我都不怕，就怕漏”单独理解，结合当时偷盗时害怕恐慌的心情相联，他们便很自然地将黑夜中披着蓑衣和斗笠的人错当成可怕的“漏”了。傈僳族的《老虎怕漏》中讲：“披蓑衣的贼老不见同伙在后面吆喝牛的声音，便不耐烦地大喊道：‘你这家伙真啰嗦，怕是屙出铜砣铁砣来了吧！’怎么还不赶上来?”。这本是一句骂人的话，但老虎不明真相，不顾特殊语境，将它曲解为：“我只能屙桃核、枣核，他们却能屙出铜砣铁砣，一定是碰上大怪物

① 次仁玉珍搜集：《藏北民间故事》，西藏人民出版社，1993 年版，第 205~207 页。

了。”故事正是采取对语言的误解结构故事寄寓思想，使这一个情节成为该类型故事的一个重要母题，即“语言的误解”。该类型故事“语言误解”母题，一方面使故事情节在环环相扣之中具有诙谐、幽默的叙事风格，另一方面故事告诉接受者，碰到任何事情要进行全面的了解和调查，不要盲目轻信，否则会招致不必要的麻烦和生出令人捧腹的笑柄。

“老虎怕漏”故事的绝大部分异文有偷盗情节，故事在叙述过程中虽然没有对这种丑陋行为进行尖锐的批判，但是从故事中小偷的结局来看，包含了故事讲述人鲜明的嘲讽态度。裕固族的《“锅漏”的故事》，小偷最后被吓死在树上；浙江的《老虎怕漏》故事里的小偷，由于惊吓过度，两只脚像弹琵琶，尿不知不觉从裤裆下流了出来。有的故事中的小偷经历这次偷盗的惊吓，悔不当初，决心重新做人。傈僳族《看漏》中的两个小偷受惊吓后，两人发誓再也不干盗窃别人的缺德事，老老实实在家干活；傣族《蓑衣与塔扇》中的两个小偷“庆幸这次是死里逃生，他发誓以后再也不和塔扇去偷盗”。

如果说该类型故事以“语言误解”制造悬念、寄寓思想的话，那么这一误解发生在何种条件、何种角色之间就颇值得我们去认真思考了。对于该类型故事的语言误解发生的条件，上文从语境的角度进行了分析，而故事的语言误解是在动物的老虎和万物之灵的人类之间，人随便说的一句话，被老虎听到了，吓得满山奔跑，惊动许多野兽，老虎至死还没有看清人所说的“漏”长得什么样。人的一句话吓死了“山中之王”的老虎，令人发笑，但是“在逗人发笑的同时，又巧妙地颂扬了人的威力，人的语言的美妙作用”①。

“老虎怕漏”型故事以曲折有趣的情节和民众十分熟悉的形

① 刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第143页。

象包含着丰富深邃的思想内容，该类型故事虽然与“小鸡崽报仇”型故事具有相同的叙事风格，但是在思想的表达上，却迥然有别。

“老虎怕漏”型故事环环相扣的结构，使故事在紧凑的情节发展中达到扣人心弦的艺术效果。该类型故事环环相扣的结构，主要表现在巧合的情节安排上。就以浙江汉族《老虎怕漏》来讲，故事一巧的是老虎偷牛恰好听见老头说“天不怕，地不怕，豺狼虎豹通勿怕，独怕漏”，这一句话引起原本“做贼心虚”的老虎的恐惧；二巧的是小偷也在当夜摸进老俩口的牛圈准备偷牛，等得心焦的偷牛贼误将老虎当牛偷走了；三巧的是跑了一夜的老虎想将身上的“漏”摔掉，于是贴着树跑，这就为小偷发现真相摆脱可怕的老虎创造机会；四巧的是猢狲与老虎系在一起回来看“漏”，尝到“漏”厉害的老虎让猢狲上树看“漏”之真相，自己在树下等，并以眨眼为暗号。树上的小偷见老虎还带着一个同伙回来，吓得尿流出来，这些尿恰好流进猢狲眼中。故事就是依靠这四个巧合的情节制造出故事悬念，推动故事情节向前发展，使故事在巧合中见奇妙，紧凑而富于变化。

我国“老虎怕漏”故事偷盗情节的设置，为故事后面的发展奠定基础，为此故事传承者创造了典型的环境，以强化它的艺术效果。故事中小偷偷的是一家贫弱无助老俩口仅有的一头牛或驴，从而引起听者的深深同情和密切关注；当时正下着大雨或是将要下雨的漆黑夜晚，这个情节的安排紧紧抓住了偷盗者的心理，正如民间谚语所云：“偷风不偷月，偷雨不偷雪”；小偷和老虎尽管偷的是无力的老人家的东西，但它毕竟是偷盗，因此他们的内心是胆怯害怕的，谚语中“贼人胆虚”、“做贼心虚”说的就是这个道理。故事讲述者创造伸手不见五指的夜晚，又让两个小偷碰在一起；相互误解的典型环境和情节，为故事的发展埋下伏笔。

故事的语言诙谐幽默，妙趣横生。傈僳族《老虎怕漏》中，

当“小偷溜进马棚里后，吓摸乱撞，想挑选一匹最肥壮的马。他摸摸这匹马，又摸摸那匹马，都不如意。摸来摸去，摸到了老虎。老虎的身子肥壮，毛皮光滑，背板平平的，有一尺多宽，小偷暗自高兴，以为摸到了一匹最肥壮的好马，便急急忙忙的把马笼头套上虎嘴，纵身跨上马背，抖了抖缰绳，还拍了一巴掌老虎的屁股”。而有些故事结尾的描写其诙谐幽默的叙事风格更加突出：“受惊吓的老虎回头看见猴子龇牙咧嘴的样儿，气坏了，说：‘尖嘴猴子呀尖嘴猴，你猴奸八怪的真不可交，我他妈累得够呛，你还在哪儿龇牙乐呢！’”①“老虎见猴子鼓着眼睛，它还没好气地说：‘你还好笑呃，我的魂都吓脱罗。快，快起来躲远点去！’”当知道猴子已死，老虎伤心地说：“喊你别去你偏要去，这回好啰！”②“老虎逃得活命后，一直心有余悸。至今只要听到一点风吹草动，就以为是长毛怪物，便不管三七二十一拔腿就跑，这就是人们常说的老虎怕草动了。”

三

作为世界著名的故事类型，早在20世纪初期AT分类法创始人阿尔奈和汤普森在他们的著作中，将“老虎怕漏”的故事定名为“小偷和老虎”，并把该类型故事情节分解为七个部分，文章指出该类型故事在印度、韩国和西班牙等地有流传。翻检与中国近邻的日本民间故事，“老虎怕漏”型故事也有许多异文，其中《日本民间故事》③一书中的《旧屋漏雨》就是代表。这个著名故事类型源自何处呢？从笔者追根溯源的情况来看，源于印度

① 刘敏搜集整理：《薛天智故事选》，沈阳市1985年编印。

② 《中华民族故事大系》第13卷，上海文艺出版社，1995年版，第394页。

③ ［日］关敬吾：《日本民间故事选》，中国民间文艺出版社，1982年版，第461页。

可能性最大。

“老虎怕漏”型故事在中国境内至少有三个相对稳定的传承系统：一是以汉族为主体的传承系统，该类型故事结构基本遵循“听到漏——害怕漏——摔掉漏——证实漏——逃避漏”；故事角色变化不大，基本的角色为老俩口、老虎、小偷和猴子，并且它常常与AT78型故事相连；故事的叙事轻松，趣味性强。

二是以傣族、德昂族为中心的西南山地民族传承系统，该系统的“老虎怕漏”故事大量出现蓑衣、斗笠等雨具以及大象、老虎、兔子等西南山区遍地都是的动物，尤其是兔子这一角色的出现更是意味深长，如景颇族《呀呼哈》中有一段描写十分精彩：

大家又推举最聪明的兔子上去看。兔子说：“我不会爬树！”大象说：“你坐在我的头顶上去看吧！”于是大象便用鼻子把兔子送到头顶上。兔子站在大象头顶上往熊窝里一看，原来里面躲着一个人。兔子想：如果说出来是一个人，那么这个人肯定活不成了。下到地上，便对大家说：“啊呀呀，这是世界上最凶猛的一种野兽！”大家忙问：“那叫什么名字？”兔子想了想说：“叫呀呼哈，当他呀呼哈，呀呼哈地叫起来时，可不得了，见什么就吃什么，连老虎大象也能吃掉！”人听到这里，便急忙假装呀呼哈呀呼哈的打鼾。动物们一听，吓得没命的朝四面八方跑掉了。

故事里的兔子机智聪明而又极具人情味，兔子这种性格是典型的我国西南和印度诸民族和国家的传统兔子形象。

三是以青藏高原为核心的传承系统，该系统内的“老虎怕漏”故事，常常与王位继承有关。出现这种文化现象与我国青藏高原诸民族长期以来过着游牧流动的生活、封闭落后的思想观念有关。在自然环境险恶，生产力落后的时代，部落的生存，人们生活的改善，往往依赖于某一位力量巨大，智慧聪明的能人，为此他们通过智慧和力量的考验选拔部落首领时，将能力放在第一

位，只要通过考验关，就能顺理成章地继承王位，格萨尔成为岭国的国王不也是通过赛马获得冠军以后的事吗？从这一点来说，“老虎怕漏”故事在青藏高原诸民族的流传还保留了较为古老的文化因子，它为我们揭开中国该类型故事的传承源脉提供了值得珍视的线索。

上面概述的“老虎怕漏”型故事三个传承系统并非孤立的，而是在“语言误解”的基础上各有特点，换句话说“语言”是支撑该类型故事的核心，那么该类型故事是否包含着人类早期对语言崇尚的民俗心理呢？笔者认为当代流传的该类型故事仍然留存有语言崇尚的遗痕。因此从该类型故事所保留的语言崇尚、王位继承的民俗现象来看，其源头十分古老。而目前笔者搜集的最早文字资料是藏族的《甘丹格言》中的一首格言诗：

愚者碰到重要关头，
一点小事也要恐惧；
请看把人错当“水漏”，
老虎吓得心裂命休。①

这很显然是以诗化的语言将“老虎怕漏”型故事所包含的哲理思想进行概括，它表明该类型故事在这首格言诗形成以前已广泛流传于西藏了。联系藏族同型故事留存的古老文化因子，使我们没有理由怀疑青藏高原传承系统在中国“老虎怕漏”故事传承网络中的作用。

《甘丹格言》是16世纪藏族学者索南扎巴所作，索南扎巴生于安多地区，16岁出家为僧，精通各类佛教经典。后来他到西藏著名藏传佛教寺庙——哲蚌寺学经，获得过格西学位，担任哲蚌寺和甘丹寺的法台，是十三世达赖索南嘉措的老师。由此可

① 贺文宣译：《藏族格言故事选》，西藏人民出版社，1987年版，第75页。

见，《甘丹格言》以诗化的语言记录的“老虎怕漏”的故事来源于佛教应不会有什么疑问，诚如《藏族文学史》作者在评论这首格言诗所讲：“‘老虎怕漏’的故事，不但在藏族中流传，而且也在汉族中流传。追其根底，盖来源于佛经故事。”① 德国学者艾伯华也指出该类型故事历史渊源“涉及到印度”②。看来该类型故事是通过佛教经典（这是影响中国同型故事的主要途径）和民间边贸往来（西藏、云南等地的一些民族与印度接壤）等渠道传播到中国，在漫长岁月里各民族对它进行了整合和涵化，使其具有厚实的存活土壤而受到我国民众的喜爱。

（林继富）

动物王国里的冤案

——“猫狗结仇”故事解析

人类随着原始畜牧的产生，便有了驯养家畜的文化。在早期驯养的家畜中，除了猪、羊、鸡等食用动物外，还驯养了马、牛、犬等使役性动物。在中国古代文献上，很早便有种植“五谷”、畜养“六畜”的文字记载。在“六畜”之中，驯养的“犬”主要是为人类守家护院并协助主人进行放牧等生产活动的。在长期的社会生产与生活实践中，人类已将犬视为最得力的助手与忠实的朋友。世界各地流传的种种“义犬”的传说，都突出犬具有

---

① 中央民族学院《藏族文学史》编写组编著：《藏族文学史》，四川民族出版社，1985 年版，第 351 页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999 年版，第 17～18 页。

忠于主人的优异品性。继驯养“六畜”之后，随着老鼠给人类生活带来的危害日益严重，人类又发明了驯猫捕鼠的方法，从而猫也进入人类的家庭，与犬一道成为人类生活的伙伴以及家庭的宠物。在与这两种动物的长期相处中，人类发现猫与狗在生活习性以及对人类的态度上有着很大的差别，由此引发了人们很多生活中的联想。世界各地流传的脍炙人口的“猫狗结仇”故事便是人们这种联想的产物。

“猫狗结仇”作为一个常见的故事类型，主要讲述某人饲养一猫一狗，在他心爱的珍宝被盗之后，猫狗为报达主人的恩情联手寻宝，当历尽千辛将宝物找回来之后，主人却听信了猫的谗言，对猫和狗有褒有贬，作出不公正的评价。从此猫和狗便结下了仇怨。这类故事在欧、亚、非洲很多国家都有流传，在AT分类中被编为“560·宝贝戒指”型。丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》收录有46例文本线索①。该故事在我国的汉、满、蒙、朝鲜、藏、侗、瑶族等多民族中都有流传。《中国民间故事集成》系列的浙江卷②、四川卷③、吉林卷④都分别刊有这类故事在本省境内流传的多种文本及流传线索，展现了这类故事的区域性与民族性特点。

一

AT560·宝贝戒指型故事在我国民间讲述中有许多精彩的文

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第37页。

② 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第604、895页。

③ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第1042～1047页。

④ 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第442、444页。

本。如：朝鲜族故事家金德顺讲述的《猫和狗为啥见面就吵架》①、满族故事家李成明讲述的《猫和狗的故事》②、河北省故事家刘凤岐讲述的《狗为啥要掐猫》③、吉林省故事家黄显孚讲述的《猫和狗怎样做的仇》④，以及彝族的《猫为什么怕狗》⑤、侗族的《猫和狗怎样成了冤家》⑥、瑶族的《猫和狗》⑦ 等等。在民间流传中，这类故事一般有两种不同的名称：一种以主人公失而复得的宝物命名，如藏族故事《宝石戒指》、《绿松耳石羚羊角》等；另一种是以猫与狗结仇这一题旨命名，如《狗为啥要掐猫》、《猫和狗为啥见面就吵架》、《猫狗结仇》等。这类故事往往带有借猫狗之间发生的纠葛来影射人类生活中世俗结怨的寓言性质。在多数情况下，故事命名都体现着人们对该故事某一母题的偏爱与重视，这类故事的两种命名反映出 560 型故事在我国流传的内容结构特点。

首先，我国的这类故事一般都含有国际同类型故事的一个重要母题——“神奇宝物”。这一母题支撑着故事前半部的内容结构，即：人搭救动物，动物报恩献宝物。以中外流传的这类故事来看，“神奇宝物”乃是此类型故事中最为活跃多变的母题。在欧洲，宝物通常是一只神奇的戒指，能变出主人想要的任何东西和财物。当然，也有一些故事中是一枚钱币、一根小棒与小槌、

① 《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1983 年版，第 418 页。

② 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984 年版，第 196 页。

③ 《刘凤岐故事集》，河北省三套集成办公室、秦皇岛卢龙县三套集成办公室，1987 年编印，第 135 页。

④ 《吉林省民间文学集成通化卷·黄显孚故事集》，1990 年编印，第 152 页。

⑤ 《彝族民间故事选》，上海文艺出版社，1983 年版，第 411 页。

⑥ 《侗族民间故事选》，上海文艺出版社，1982 年版，第 339 页。

⑦ 《瑶族民间故事选》，上海文艺出版社，1983 年版，第 322 页。

一块玉或宝石等。在我国，这类故事中的宝物有葫芦、宝珠、皮口袋、竹桶、铜人、小蛇尾巴、烟灰盒、铁罐、项圈、枯藤或一种神奇药物，如能延年益寿的藏羚羊角等。送宝的动物也变化不定，多是一条受伤的小蛇，或是一枚蛋，主人孵化后，孵出的却是龙王的太子；还有龙子化成的鱼，或山羊、狍子等。这些动物都是在被救后，为报恩送给人宝物的。在一些故事中，被救助的动物还不止上述这些，甚至连狗和猫都是主人从顽童手中解救出来的。向人献宝是动物的报恩之举，帮助主人寻找失去的宝物也是动物在向主人报恩。故事中猫利用鼠咬开藏宝的箱子找出宝物的情节，正是动物报恩故事的重要母题。因此，若以故事的前半部情节来看，我国的这类故事应当属于AT554“感恩的动物”与AT560“宝贝戒指”的复合。

其次，这类故事一般都具有明显的寓言训诫意味。这一特点集中体现于故事后半部“狗上猫的当”这一核心母题。与前半部分“神奇宝物”母题相比，这一母题较为稳定，各地文本之间几乎无大差异。主要由猫狗寻宝得而复失、失而复得的一组情节组成，具体为：

1. 猫利用鼠咬开盗宝者的箱子，找到宝物；

2. 狗将猫驮在背上过河；

3. 狗叮嘱猫叼紧宝物，猫应声张口，宝物落水；

4. 猫令鱼叼上来宝物（或捕到鱼，破肚现出宝物）；

5. 猫抢先向主人报功，获主人奖赏，被留宿屋内，得到宠爱；

6. 由于猫的谗言，主人误认狗无功有过，罚它在外看门，并食残汤剩饭，猫狗从此结仇。

应该说，这才是“猫狗结仇”故事的情节主干。但就列出的情节单元来看，在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，这组情节却另有归属，即AT200A1型故事，名为“狗上猫的

当”。丁先生在此型题解中写道：“猫和狗在一起工作，但是猫使诡计表示出工作全是它单独做的，赢得了主人的宠爱。狗受到主人的辱骂甚至处罚。因此，猫和狗成了敌人。”并注明该型式常常接在“560·宝贝戒指”型的后面①。这类故事讲述的事件虽然发生在动物之间，实则勾描的乃是人类社会的世俗相，暗喻着人世间结仇争宠的世俗性主题。若将这一故事的全部情节要素综合起来考虑，可以看出，我国流传的这类故事实为一个复合型故事，准确地说，是由AT560＋554＋200A1复合而成的一个常见的故事类型。

二

“猫狗结仇”或曰“宝贝戒指”故事在欧洲、非洲等地区流传中，主要由以下情节单元构成：

1．某年轻人救助了狗、猫或蛇等动物，为报恩，动物送宝石或戒指给青年；

2．年轻人靠魔戒指或宝石得到财富、宅第、妻子；

3．宝物被第三者骗去；

4．猫狗为报恩出走寻宝。A猫靠鼠找到宝物；B归途中狗负猫过河，宝物因猫失口落水；C猫从鱼腹中复得宝物，交还主人，为此猫狗争功利。

在亚洲地区，这类故事主要表现为两种型式流传，并体现为两大主题。一种以西亚的土耳其流传的《猫狗报恩》最有代表性。故事讲述的是：一贫穷男子先后救了猫、狗和蛇。蛇送给他一个魔指环，魔指环使他和公主结了婚。但是不久，魔指环被盗，他也被迫搬到很远的地方。男子很痛苦，猫狗也为此忧心。后来它们终于为主人找回了指环，帮助他重又返回公主的身

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第37页。

边①。这个故事并没有猫狗寻回宝物之后在恩人面前争功结仇的内容，只突现了报恩的题旨。在东南亚的印度尼西亚等地区流传的同一型式故事《为谢恩找回了戒指》也有上述特点②。这类故事着重表现被救助的蛇、猫、狗等动物知恩报恩的主题。

另一种型式以东亚的中国、朝鲜和日本的同型故事为代表，较普遍地添加了猫狗争功结仇的世俗题旨，使"动物报恩"故事的原有题旨发生了变化。例如，韩国流传的《宝珠和猫狗》，其情节梗概是这样的：某穷苦渔民捕到一条鱼，放归大海。第二天海滨出现一青年男子，将渔民请进龙宫。龙王感念他救了太子，送给他一粒宝珠。渔民因宝珠而成为巨富。一恶女人偷走宝珠，使他再度变穷。恶女人变成富人。渔民饲养的猫狗为报答主人出走寻找宝珠。恶女人防守严密，猫狗难以下手。猫胁迫鼠，成功盗出宝珠。归途中宝珠落水，狗灰心丧气地回家。猫继续奔走搜寻，找到宝珠，带回家交还主人。重新富起来的渔民为了表奖猫的功劳，特准它出入主人屋宅。同时惩治狗，只许它在屋外生活，吃残羹剩饭。从此猫狗结仇。

这个在朝鲜半岛普遍流传的故事在表现猫狗结仇题旨时，特别强调了猫的功绩和对主人忠诚的一面，贬斥了狗在关键时刻不能为主人尽忠。通过这一褒一贬，展示了世俗相中为人处事准则之不同。

日本列岛也广泛流传有这一类型故事③，主要表现为以下三种型式：

1. 猫狗报恩型。此型式与西亚的动物报恩故事相似，同属

① 《日本昔话大成》3卷，日本角川书店，1978年版，第320页。

② 《日本昔话大成》3卷，日本角川书店，1978年版，第320页。

③ 对日本此类故事的分析详见《日本昔话大成》3卷，日本角川书店，1978年版，第309～319页。

于AT554型。较有代表性的是岩手县的《鳞玉和猫狗》：猫狗协力寻找宝玉，一路上配合默契，克服重重困难，同时一路玩耍，高高兴兴找回宝物，交还主人。故事结尾说："后来，托鳞玉的福，富了的主人家更加兴旺，狗和猫也共同繁衍了。"这类猫狗协力报恩的故事只和寻宝故事复合，突出的是知恩图报的世俗道德观念。日本长野县下伊那郡、新舄县见附市、长冈市和山形县饱海郡、秋田县仙北郡等地流传的故事都属于这一类型。

2. 猫功狗过分明型。此型式与朝鲜半岛的同型故事相似，把找回宝物的功劳都归于猫，而失误归于狗。如岛根县邑智郡的《一文宝钱和猫狗》：猫狗去寻找主人的一文宝钱，猫让老鼠叼来宝钱，狗在背猫渡河时，大声嘱咐猫，猫答话时口中宝钱复又落水。于是猫抓到鹰，让鹰捞宝钱；鹰抓到塘鹅，命它找宝钱；塘鹅抓到鲇鱼，命它找宝钱。鲇鱼找到宝钱交给塘鹅，塘鹅转交给鹰，鹰再转交给猫。猫得到钱后唱起了歌："猫呀鼠呀空中飞起的鹰呀，河上塘鹅抓到的鲇鱼呀！"因为狗的过失造成宝钱落水，所以歌中没有提到狗。还有的故事讲，当宝物落水以后，猫焦急地求鹰向水底察看，狗却在此时睡起大觉。这类故事的情节设置是非分明，奖功罚过清楚明了，意在提示人们待人处事要公正。

3. 猫狗结仇型。此型式在日本的流传量不多。如新舄县新发田市的《钱包和猫狗》：猫把找回的钱包交还主人后，只表白了自己独自寻宝的功劳，主人重赏了猫，冷淡了狗，狗一气之下把贪功的猫咬死，从此猫狗结仇。山形县最上郡流传的《卷轴和猫狗》：猫狗为富贵家主找回卷轴魔画后，送还到主人屋前。狗没有进入房门，只有猫进屋向主人交代。但猫隐瞒了狗的功劳，只说是自己独自找回宝物的。为此，主人严厉叱责了狗，把猫留在身边，加以宠爱。从此猫狗结下了仇，狗一见到猫就撵。

《日本昔话大成》中列举的26例文本线索中，以前两种型式

居多。知恩图报与奖功罚过这两种寓意都是日本此类故事着意表现的世俗思想。从隐喻的形象分析，宠爱猫而轻视狗在东亚的日、朝、东南亚、西亚故事中较为普遍，猫功狗过是这些故事中基本的角色定位，即使猫狗结仇也多是出于狗的妒忌。如此的情节设置，从一个侧面反映出这些国家与地区的民众对这两种动物的感情倾向。

中国的猫狗结仇故事几乎没有例外地都将猫处理为贪功妒能之徒，演示了人是如何偏听偏信猫的谗言，对奸猫宠爱有加，对忠犬却冷落不公的世俗相。并以此解释猫为何能与人同享暖屋美食，而狗却在户外看门守夜，食用残羹剩饭的生活事实。故事的喻世、醒世、警世寓意十分鲜明。

三

中国的猫狗结仇故事在警示宗法制传统社会世俗生活方面具有独特的功能。它用形象的寓言训诫世人，做人要以忠信为本，不可贪天之功据为己有，更不能尔虞我诈，见利忘义。中国的民间故事中常有忠奸对比的形象，猫狗结仇故事便是以猫狗暗喻人的忠奸，以此警示世人：为上人者要善识忠奸、善辨黑白、赏罚分明，公正无私。故事中巧言诈行的贪猫，恰如白居易诗《天可度》中所指："但见丹诚赤如血，谁知伪言巧似簧。"对于这种巧诈的人要善于识别，则是这类故事发出的预警。古语曰"知人善察，难眩以伪"；俗话也说"画虎画皮难画骨，知人知面不知心"，都是提醒人们要洞察使人迷惑的假象，对人不但要听其言，更要观其行，如此方能知其心。偏听偏信，赏罚不明，处事不公，是中国传统文化中消极因素导致的社会弊端，是值得当代人警戒的。

若离开这一类型故事的世俗性题旨，探讨一下这类故事形象思维的缘起也是别有兴味的。猫、狗、蛇在遭到市井欺凌时得到好心人的救援，是这一故事的重要引线和入话。无论如何，这类

故事终究是在叙说被救动物回报人类的事件。因此，在故事的深层，其实还隐含有一种积极的生态民俗链主题。循此线索深入进去，故事讲述的乃是：人类不损害自然，必然会得到大自然不同程度的报答。或者说，早在这类故事诞生的古老年代，世俗百姓已经清楚地认识到关注并爱护动物的深刻意义。《宝贝戒指》故事的最初形态是AT554型“感恩的动物”，猫狗结仇的世俗相寓意显然是由猫狗生物链习性的某些冲突在流传过程中引发出来的。如果从这一层面观照，可以说，所有的动物报恩故事的原题旨都是在警戒世人不得随意虐杀动物这一积极的生态保护意识上孕育形成的。今天，在剖析这类故事的世俗性主题时，认真反思故事原本隐含的古老主题，与大自然调整好关系，当是这类故事给予我们的极具当代意义的别一种人生启示。或者说，这才是动物报恩故事的真正意义。

（江帆）

藏不住的尾巴

——“狼外婆”故事解析

“狼外婆”故事在我国民间流传中又称“老虎外婆”、“老虎妈子”、“虎姑婆”、“熊家婆”等。故事的情节梗概是：母亲离家时叮嘱孩子们好好看家，不要给不认识的人开门。母亲在路上被虎精吃掉，虎精来到这家，自报是孩子们的外婆，骗取孩子们开了门。晚上睡觉时，虎精吃掉了最小的孩子。它的行为被两个大孩子发现了，孩子们用计逃出屋外，爬上一棵大树。当虎精想把他们抓下来吃掉时，孩子们又设计弄死了虎精。在世界民间故事分类中，按 AT 分类，这类故事被编入常规民间故事，编号为

333型①。在艾伯华编撰的《中国民间故事类型》一书中，这一故事以“老虎外婆”之名，编为第11号，书中列有44例文本线索②；在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，这一故事以同名编为AT333C型，书中列有流传文本110多例③；20世纪80年代的中国民间文学普查证实，这类故事在我国南北各地、多民族民众中均有流传，是最为常见的一个大扩布的故事类型④。

一

“狼外婆”是典型的带有启蒙性质、用于教养儿童的家庭故事类型。有学者考证，清人黄之隽笔下的《虎媪传》是这类故事在我国最早的文字记载⑤。从我国古今流传的众多文本来看，这类故事普遍都带有寓教于乐、生活气息浓郁、语言鲜活生动、适于儿童接收的特点。若从世界范围来看，这类故事在全世界的文明社会里几乎都有流传，也是颇具代表性的故事类型。在欧洲各国，它以《小红帽》作为篇名，具有广泛影响。⑥ 若以我国民间

---

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第560页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第19页。

③ ［美］丁乃通：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第91页。

④ 代表性文本可参阅《中国民间故事集成·辽宁卷》，第383～390页《老虎妈子》及其异文；《中国民间故事集成·吉林卷》，第407～410页《老虎妈子》及其异文；《中国民间故事集成·四川卷》，第528页《熊家婆》和第530页的异文，1180页《熊家婆》；《中国民间故事集成·浙江卷》，第600页《老虎外婆》等。

⑤ 参见刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第541页。

⑥ 《小红帽》，见《格林童话全集》，魏以新译，人民文学出版社，1959年版，第100～103页。

流传的“狼外婆”故事来看，在民间流传中，故事里危害孩子的角色以虎和狼最为常见，其他也有猴、狼、熊、罴、野人或其他猛兽精怪等。故事中的孩子一般是兄弟三人或姐妹三人，或两兄一妹、两姐一弟等。其中被骗被害的孩子多为此中最弱小无知者。在东亚地区受汉文化辐射影响的一些国家中，“狼外婆”故事的情节与中国民间流传的大体相似，其题旨都是告诫少年儿童如何识别冒充亲人的变形鬼怪，不要被其吓倒，要敢于与之斗智斗勇。这里，我们不妨将中国、日本、朝鲜三国流传的同一类型故事进行一下比较：

日本列岛广泛流传有“狼外婆”故事的两个亚型。即《日本昔话大成》中编码为245型的《老天爷的金锁绳》和246型的《姐弟和女妖》①。245型故事讲述的是只有三兄弟或三姐妹在家时，女妖假扮成母亲或祖母、外祖母，骗入家门。孩子们发现“母亲”的声音、举动有些异常，就先后托词上厕所逃离家门，爬到河边树上。女妖出屋寻找，发现孩子们在水中的倒影，也想上树。孩子们告诉它各种错误的上树方法，使它无法得逞。最后，孩子们祈求老天爷降下金丝绳和腐烂绳，孩子们用金丝绳登天获救，女妖用的是腐绳上天，结果被摔死。246型讲述的是姐弟俩出行到外婆家送食品（通常是柿子）。途中遇上假冒外婆的妖鬼，被引至一住所。假外婆强行与幼弟同眠。幼弟发觉“外婆”欲吃他的手指，便假意去厕所，乘机偷偷告诉姐姐“外婆”是妖鬼。姐弟双双逃离，爬到一棵大树上，最后用计谋摔死了妖鬼。日本的这两个型式的差别是：245型强调守家卫户，防范坏

① 见《日本昔话大成》，日本角川书店，昭和五十三年九月版，第6卷，第226页。该故事被编者编为AT333型+123+1180，流传于日本鹿儿岛县大岛郡。自229页至249页还附有流传在日本一都二府二十八县六十七郡市的130则异文的梗概，可以从中看到日本该型故事的大扩布情况。

人；246型则突出识别恶者并与之智斗，没有看守家园这一题旨。

朝鲜半岛流传的同类型故事名为《日月的由来》。主要由以下情节单元构成：

1. 母亲把几个孩子留在家中自己去农田干活，途中被老虎吃掉。老虎变成母亲的模样穿上母亲的衣服来到家中；

2. 老虎声音不像母亲，且手臂多毛，孩子们不给开门。老虎饮了油，清了嗓音，又拔掉了手臂上的毛，终于骗入家门；

3. 老虎吃掉最小的孩子，被兄妹发现。孩子们逃出屋门爬到树上。老虎追出也欲上树；

4. 兄妹祈祷天神降下金锁链救他们上天，又求天神降下腐烂的锁链让老虎上天。孩子们获救，而老虎被摔死；

5. 两兄妹登天后，兄化作太阳，妹化作月亮。

朝鲜半岛这类故事与日本的同类故事差别不大，变异主要体现在结尾与解释性神话复合在一起。相比之下，中国的这类故事主要是侧重教育少年儿童识别伪装的恶人，培养看守家门的能力。故事中“好好看家”、“不放生人进门”等教养题旨，是中国传统的宗法制家居规范中重要的民俗启蒙内容。我国以汉族为代表的民间家居习俗是以关门闭户的封锁式院套为特征的，这一居住习俗在世界家居形式中也是颇具封建色彩的。国内一些少数民族由于受汉族的影响，或因为历史上遭受民族歧视、敌视等社会背景因素的影响，也不同程度地沿袭有族群寨居的封闭式居住习惯。在这样的文化背景与习俗氛围中，防范野兽、外人（生人或坏人）及异类精灵侵入家宅危害人们的生活，自然成为家居习俗的头等大事。在我国流传的多种“狼外婆”故事文本中，许多故事要素都是为突出这一防范意识而设置的。这些要素主要有：

1. 故事中几个（多为三人）小主人公的乳名明显昭示的

“看守门户”寓意。在各地流传的故事中，孩子们的名字多数都与闭锁家门的工具有关。例如：在一些故事中，几个孩子的乳名依次为“门插棍儿”、“门别棍儿”、“钌铞棍儿”；还有一些故事中，孩子们的乳名则是“门闩儿”、“门别儿”、“门钌铞儿”等等。以中国民居独有的闩门用具作为故事主人公的乳名，正是为了强调并提醒孩子们从小就认识这些关锁门户的用具，掌握其功能与作用，强化防范意识。与其他欧亚民族的同类型故事相比较，此乃我国独有的故事要素。

2. 故事中家长出行前对孩子们的叮咛嘱咐。这些嘱咐往往是“好好看守家门，别放生人进来”；“好生看家，把门窗关好，山沟里野物多，当心闯进家门”；或者是嘱咐大孩子：“好好带弟弟妹妹在家，关好门户，早早吹灯睡觉，别让外人进家门”等等，直接点出故事的鲜明题旨。

3. 中段叙事里孩子们识别真假母亲的情节。这是故事教养功能的重要组成部分。如老虎精叫门时，冒充孩子妈妈，孩子们说：“你不是我妈，我妈的嗓音不这么哑”；“你不是我妈，我妈手臂上没有那么多毛”；“你不是我妈，我妈脸上有个黑痣”；“你不是我妈，我妈今晚儿住姥姥家不回来”等等。这些提示都是在教化儿童如何识别坏人的伪装。

4. 故事纵深阶段老虎精冒充母亲的种种骗术。如“嗓音儿哑是风大咳嗽哑的”；“身上不是毛，那是你姥姥送给我的皮袄，我反穿上了”；“两腿夹着的不是什么尾巴，那是你姥姥给我的一绺儿麻”；孩子们说妈妈脸上有黑痣，老虎精马上从枕头里抠出一粒荞麦皮粘在脸上充黑痣；孩子们要点灯，它把灯吹灭，说眼睛让风沙打了怕光；当老虎精吃最小的孩子的手指时，其他孩子又问：“妈妈你吃什么？”老虎精说：“吃带回来的萝卜压咳嗽”等等。老虎精与孩子们所有的应答，都是以托辞谎言或伪装对孩子们进行的诓骗。故事反复地（或两段式或三段式）渲染老虎精

欺骗孩子们并使之上当受骗的情节，就是要通过这些要素对孩子们的天真幼稚与轻信进行某种预警性的告诫，提醒他们对陌生的入侵者切莫轻信，保持高度的警惕性。

5．故事结局提供的两种启示。一是无知幼稚的小弟或小妹由于轻信老虎精而被其吃掉；一是始终保持警觉的大孩子对老虎精由怀疑到识破其伪装，最后用智勇除掉了入侵者。两种态度导致两种截然不同的后果。这样，即使年幼的孩子也能牢牢汲取故事中的惨痛教训，能够辨明是非，增长一些人生的经验。

上述五个方面的故事要素充分反映出我国“狼外婆”故事在民间育儿习俗中的功能与作用。这种功用主要是灌输“看家护宅”的安居观念，培养孩子树立以封闭型家族亲情关系为本位的民俗意识。可以说，这才是“狼外婆”故事的中国本土特色。

二

“狼外婆”故事在我国大扩布流传，有着深广的社会背景性原因。其中，我国传统的家居习俗是这类故事得以传承与演化的丰厚土壤。我国传统家居的结构型式主要体现为封闭式的居住特点，从乡村寨堡到市镇城池，从普通民居到官府宅邸、皇家宫院，我们都可从居所的结构型式中找出与故事相关的民俗依据。像西北汉、藏、土族的正方形宅院“一颗印”式家屋、藏式“碉房”；中原和华北的“三合院”、北京的大小“四合院”、上海弄堂三上三下的“石库门房”、陕西的“三合头”与“四合头”宅院、福建客家民居“围龙土屋”等，其建筑结构与样式都带有对外隐蔽型的方箱形与圆罐形特点，极具防范性，是典型的封闭式民居。

若走进这些民居的内部结构，会进一步发现，这些居所的所有院门、宅门、屋门，一律都采用了内关式的闭锁形式。这是中国有关门户防御的特有习俗。在传统社会里，我国所有的门，大自城门，小至房中内室小门，都有石制、铁制或木制的门杠、门

闩、门栓、门槛、门插棍儿等内关设施控制。关门闭户、看门护院是上至朝廷下至庶民每日必操的常俗。对于外人造访与家人归宅，自古以来就有叫关、叫门、报门、叩门、拜门等习惯规矩。按照内外有别的约定俗成要求，人们对生人来访历来抱有极大的警惕。官府衙署的门常年由护卫差役执器械把守，严防闲散人等随意闯入；大户人家的宅院一般都雇设"看门人"日夜守护；而对于寻常百姓之家，也便只有耳提面命地叮嘱大小人等留心门户，多加防范了。

在严守门户防止邪恶入侵的多种居俗惯制中，最为古老的还不是传讲"狼外婆"这类故事的口头传承习俗，而是"门神"与"拦门杠"等俗信行事。

门神是把守门户的民间神祇。早在汉以前就已流行全国各地，《山海经》记载："沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶。"① 到了唐代，门神又改为唐太宗的大将秦琼与尉迟敬德二位戎装像。据传太宗患病听到鬼魅呼号，十分恐惧，二将在门外侍卫，太平无事。于是太宗命画二将像悬于宫门镇邪驱鬼，此后民间依传说画像为对偶相向的护门神。唐代后期又借钟馗捉鬼的传说，将钟馗像附会门神张贴，用来祛防邪恶入侵。门神把守门户的习俗在民间传承了两千年之久，强化并巩固了中国安居安宅、人畜保平安的家户观念。由门神崇拜又派生出了许许多多悬挂于门楣的驱邪除祟的镇物，如用来射杀恶灵的小型桃木箭、剑；用来除瘟祛灾的菖蒲、艾草等等。这些都是依防止灾从门入、恶运袭人的旧俗行事。

---

① 袁珂：《神话选译百题》，上海古籍出版社，1980年版，第68页。

在中原、华北各地民间过农历除夕时，还流传有设“拦门杠”驱鬼的旧俗。通常多选用大红纸包裹两截木炭，于除夕夜放在家门两侧，俗称放“拦门杠”，据传恶鬼邪灵见此杠便不敢侵入门内，一年大吉。

在各民族民间婚礼仪式中，还有各种拦门、进门仪式。新郎新娘进入新房时，要由村寨歌手、双方同伴唱拦门歌。仪式中特别强调由外寨进入本村寨的新娘不得把邪气或恶灵带入新家门。在汉族传统婚礼中，新妇入门时也有用粮豆抛撒新娘“打煞”的，以此驱除新娘带入的邪晦之气。这些习俗都是对外人生人进入的防范之举。

在我国南方一些少数民族村寨中，至今仍存有某些严防生人入寨的传统礼俗。例如广西三江地区的侗寨，每逢有外族生人过寨，侗寨人都要事先关守寨门，按传统组织拦门仪式。所谓拦门仪式是用长木条凳对接在一起，拦住寨门，每两凳之间夹草把一束，以示危险警报，然后齐声合唱拦门歌。拦门歌是以发问的盘歌形式询问要进寨的生人是什么人？前来本寨做什么事？想要本寨的什么东西？想见本寨的什么人等等。同时表示来者如不明确说明来意，休想进入寨门。来访者这时须唱开门歌，说明来意，如来者友善，并无敌意，经过反复唱答后，侗寨人这才撤掉条凳、草把，吹起芦笙，结队载歌载舞，迎客进寨门。这种拦门对唱的习俗，在其他一些民族中也大同小异地存在。这是看守家园，防范敌恶入侵的古老仪式的遗存。这些盘查生人的习俗仪式不仅在程式上与“狼外婆”故事的情节设置相近，在隐含的文化内涵方面更可谓异曲同工。故事中反映的“看家守宅”与生活中实施的“看村护寨”，均出自于“守家卫户”的观念，只不过后者是前者的延伸与扩展。若从更深的意义层面上理解，“狼外婆”故事所播种在我国一代代儿童心灵上的这种坚定守护家园，严防敌人入侵的朴素观念，正是爱国主义的观念与情感养育生成的最

富文化根基的起点。

《狼外婆》曾激起中外学人的浓厚研究兴趣。它是一个世界性故事类型，德国《格林童话》中的《小红帽》，法国《鹅妈妈的故事》一书中的《小红帽》，和中国的狼外婆故事情节结构大同而小异，可以归入同一类型。它们之间有无亲缘关系？我国学者段宝林通过比较研究认定，它们并非同出一源，“二者的相似，只是由于社会生活阶段的相似，以及人民群众用于创作故事的形象思维规律的作用。”① 关于怎样理解其内容的象征意义，有些西方学者按弗洛伊德的心理分析方法来解读，认为狼是男性的象征，故事含义是小女孩“满心指望可以摆脱母亲的控制，没想到路上碰到不可抗拒的引诱，过度放纵之余差点酿成大祸”②。他们用泛性论来追索故事的内涵，完全离开了作品文本实际，自然难以使人信服。

（江帆）

忘恩负义 自食恶果

——“中山狼”故事解析

我国家喻户晓的“东郭先生和狼”，以其明白浅显的语言，讲述了一个深刻的社会哲理。人们对这个故事的了解来源于作家的改编文本，然而如果我们稍加留意，就会发现在中国乃至世界

① 段宝林：《〈狼外婆〉故事的比较研究初探》，《民间文学论坛》1982年创刊号。

② 详见刘守华《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第27～37页。

许多民族的老百姓都在口头讲述和传承这类故事，它以强劲而又充满活力的流变史，构筑成中国民间故事极富魅力的类型之一。

一

“中山狼”故事是一个世界型的民间故事，AT分类法将其归入155型之中，名为“忘恩负义的蛇再度被监禁”，并指出该类型故事在法国、德国、意大利、波兰、希腊、土耳其、斯洛文尼亚、俄国、印度、印度尼西亚等许多国家流传。同型故事在中国不仅以寓言、小说、戏剧等作家文学形式出现，而且还深受民众的普遍欢迎。德国学者艾伯华1937年就将该类型故事编进他的《中国民间故事类型》第二大类“动物与人”中，艾氏将这类故事命名为“中山狼”，并把它的情节概括为：

(1) 书生救了一只要死的狼。

(2) 这只狼获救后，想要吃掉它的救命恩人。

(3) 狼被打死。①

1978年美籍华裔学者丁乃通在他的《中国民间故事类型索引》一文中，列举了26则AT155型故事的中国异文，将其情节归纳为：

Ⅰ　[追赶] (a) 国王 (b) 猎人或 (c) 凶恶的动物追赶 (d) 狼 (e) 或蛇 (f) 或其他凶恶的动物。另一种开头：(g) 一个人或动物救出一个凶恶的动物。

Ⅱ　[恩人] (a) 年轻学者 (b) 马或 (c) 另外的人或动物起了怜悯之心 (d) 说得追赶者不再去追赶 (e) 把逃亡者装在一个袋子或 (f) 箱子里。

Ⅲ　[以怨报德] (a) 当狼（或别的动物）脱险后，立即要吃掉救命恩人。(b) 双方请几个动物、树、人作裁判

① [德] 艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第28～29页。

员，他们站在凶兽一方，指责人们平日的残酷。

Ⅳ ［再度被擒］最后他们遇到（a）一个老人（b）一个猎人（c）一只兔子（d）别的人或动物，把凶兽重新装进袋子（箱子）里，弄死这忘恩负义的东西。①

除艾伯华、丁乃通两位先生所列举的27则中国中山狼故事索引外，笔者在手头几套中国民间故事集子中发现同型故事异文有20多篇，这些异文的结构和情节单元与丁乃通先生所概括的基本相同，只是一些细节上出现了民族和地域化的变异，其中最明显不同的是仲裁者角色和数量的差异构成了中国“中山狼”故事情节发展的关键，依此为标准，我们可以将中国的“中山狼”故事划分为两个亚型：

亚型Ⅰ。多个仲裁者亚型在我国流传较为普遍，它讲述的是救出动物的恩人反遭被救者追吃，于是双方找评理者给予评判，在我国大部分地区和民族都是问至第三位时才将善良者从危难中解救出来。代表性文本有四川成都的《猴子断理》②、辽宁盖县的《忘恩负义的狼》③、朝鲜族的《忘恩负义的老虎》④、门巴族的《猎人与凶狮》⑤、藏族的《老虎到底是老虎》⑥、傣族的《小

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第26～28页。

② 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1997年版，第676～677页。

③ 辽宁盖县民间文学集成《盖县资料本》，1988年编印，第613～615页。

④ 裴永镇整理：《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1985年版，第415～417页。

⑤ 《中华民族故事大系》第16卷，上海文艺出版社，1995年版，第366～368页。

⑥ 中央民族学院少数民族语言文学系编：《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第368～372页。

白兔断梦》① 等，这些故事的角色和营救的方式因民族不同而姿态万方。四川是山羊从陷阱中救出狼，询问鹿、蟒蛇，猴子；朝鲜族是樵夫从地窑里救出老虎，询问大石砬、大松树、小兔；门巴族是从猎人套子里救出狮子，询问石洞、老桃树、兔子；藏族是老汉从笼子中救出老虎，询问的是老桃树、老牦牛、老兔子；傣族的同型故事构想较为独特，它没有从危难中解救忘恩负义者的情节，而是老虎与黄牛原本是一对朋友，一次老虎梦见自己吃黄牛，醒来后要兑现梦境，并以虎族规矩作解说，无奈它们找到树、水、人王，然而这些评判者从各自利益出发竟同意老虎吃掉黄牛。最后找到小白兔，小白兔假装睡了一觉，伸伸腿，对人王说："我做了个美梦，梦见你的王后成了我的妻子，你就把王后嫁给我吧。"人王怒气冲冲喝道："混账东西，简直是胡言乱语。梦见的事，怎么能作数！"白兔顺势说："梦见的东西不作数，老虎就不应该吃黄牛。"经兔子这样一说，就把黄牛从危险中拯救出来。

这些故事询问的三个仲裁者，使我们很自然的想到我国明朝马中锡的小说《中山狼传》，该文的创作是在民间流传的同型故事基础上形成的，文中询问的也是三老，可见在明朝这个故事已经十分流行了，可以肯定地说该小说源于民间，反过来它又推动和加速了该类型故事在中国的传播，上述各民族的"中山狼"故事很难说没有《中山狼传》的影子。

亚型Ⅱ。单个仲裁者亚型的故事结构与多个仲裁者亚型结构是一致的，只不过仲裁者只是一位，它集中分布在藏族生活区域，诸如《兔子判官》讲述一只恶狼掉入猎人陷阱之中，大呼救命。一只山羊在狼苦苦哀求下，将狼救出陷阱。出了陷阱的狼要

① 赵洪顺编：《德宏傣族民间故事》，德宏民族出版社，1993 年版，第 427～428 页。

吃掉羊，却在兔子的佯装不知中，愚笨的狼再次落入陷阱①；藏族另一则故事将狼换成老虎，陷阱换成房子，山羊换成徒步旅行的男子；还有一则藏族故事保留了徒步旅行的男子，但狼又变成了熊，被困的地方既不是陷阱，也不是房子，而是桥墩②；西藏拉萨的《老虎的下场》又添加了一个开头，木匠遇老虎，利用人的智慧将老虎关进笼子之中，然后就是獐子解救老虎，再由小兔子把獐子从虎口救了出来③。

以藏族生活区域为中心流传的"中山狼"单个仲裁亚型虽然没有多个仲裁亚型那样情节曲折跌宕，但也具有鲜明的个性，除了一个仲裁者外，还表现为故事的角色全都是动物；故事结尾都是由兔子拯救了心地善良的同伴，惩罚了忘恩负义者。

二

"中山狼"故事常常被人们作为寓言来看待，说明该类型故事包含着鲜明而又深刻的思想内容，主要有以下几点：

忘恩负义者终会遭到世人的唾弃，最终不会有好下场。当獐子救出老虎，反遭老虎吞吃，獐子急得边跳边说："我救了你的命，你反而要吃我，恩将仇报，真是一点良心也没有。"老虎哈哈大笑："我从没听说世界上还有良心这玩意儿。"在这危急关头兔子利用机智将老虎再次关进笼子后说："你知恩不报，言而无信，只得再把你关在笼子里，这就叫良心。"这给了老虎沉重一击，它留给人们多么深刻的教训啊！门巴族同型故事中的兔子将

---

① 中央民族学院汉语文学系编：《中国少数民族寓言故事选》，甘肃人民出版社，1982 年版，第 54～55 页。

② ［匈牙利］劳仁兹·拉斯罗：《藏族动物故事和 DRE——MO 的故事》，《民族文学研究》，1989 年第 2 期。

③ 贡桑参坚等搜集，德庆卓嘎等翻译：《拉萨民间故事》，拉萨市群众艺术馆，1988 年编印，第 274～275 页。

猎人解救出来后对狮子说："善有善报，恶有恶报，克拉的下场已是得报。不讲信用，丧失天良干坏事的，其未得报只是时候未到罢了。"① 虽然门巴族的故事染上了宗教说教色彩，但是故事本身所蕴含的意义却告诉我们，忘恩负义者不会得到好结果，终究会受到应得惩罚。

在"中山狼"故事中，当凶恶的动物陷于困境时，不断向过路者求救，它们说尽无数好话，向天地发誓，保证获救后不伤害救助者，然而一旦被救，其本性暴露无遗。山羊说："你可赌过咒不伤害我啊！"狼毫不掩饰地说："我是天生要吃肉的，我怎么能饶了你呢？"② 四川的《猴子断理》讲得更为明白，掉进陷阱的狼满脸泪水向羊求救："山羊哥哥，快来救救我吧！我马上就要饿死了。""山羊哥哥，我可是一条好狼啊，从来没有吃过羊子。你不能因为有狼吃了羊，就说所有的狼都坏呀！"然而当山羊将狼救出陷阱，狼伸了一个懒腰说："山羊哥哥，多谢你救了我的命！但你救人要救到底。我现在饿得快要死了，请让我把你吃了，救我的命。""不管公平不公平，我今天都要吃你！你这傻瓜，你的表弟就是被我吃的，你等着到阴间去见你的表弟吧。"这只凶恶的狼再次被聪明的猴子送入陷阱时，猴子的话一针见血："恶狼！你这恶性不改的东西，等着做猎人的下酒菜吧！"③ 故事讲述者似乎在告诉人们一个道理：凶恶动物的本性难以改变，狼终究是狼。遇到坏人，我们要三思而行。

---

①《中华民族故事大系》第16卷，上海文艺出版社，1995年版，第366～368页。

② 中央民族学院汉语文学系编：《中国少数民族寓言故事选》，甘肃人民出版社，1982年版，第54～55页。

③《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1997年版，第676～677页。

该类型故事的负义者绝大部分是曾被人们誉为“兽中之王”的狼、老虎、狮子等，而解除危难的却是一只小小的兔子，这些角色的设置，是否还暗示着民众对强大狂妄者的蔑视，对弱小者的同情呢?

对于该类型故事思想的把握，美国学者汤普森先生表现出浓厚的兴趣，他根据西方流传的这类故事，从母题分析入手，将该类型解剖为两个母题，即被救的动物威胁救助者（W154·2）；忘恩负义的动物再次被监禁（J1172·3）。汤氏的概括也切合中国故事的实际。

该类型故事简洁的语言和并不复杂的结构给人留下了深刻的印象，下面是著名女故事家金德顺讲述该类型故事的一个片段：

老虎见了人，便苦苦哀求说：“好心的大叔，快救救我吧！我若是出不去，我那几个小崽子是要饿死的。你不是也有孩子吗？看在我崽子的面上，救我一命吧！您若是能救我，我一定好好报答您的恩德！”……

老虎得救了，它长长地吐了一口气，嘴里流着口水说：“咳！都快饿死我了。”

那樵夫催促说：“这回得救了，你赶快走吧，一会儿猎人来了有你的好吗?”

老虎没有听樵夫的话，反倒瞪起眼珠对他说：“我在地窖里的时候，一点也不觉得饿。可是你把我拽上来，我就觉得饿得慌。这都是你的不对，我要吃掉你!”①

这些质朴简洁的话语，将老虎的贪婪、狡猾，樵夫的善良、胆小性格描绘得淋漓尽致，真正达到了用“两三个字就可以刻画出一个形象”（高尔基语）的艺术高度。

---

① 裴永镇整理：《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1985年版，第415～417页。

三

有许多文人对中国“中山狼”故事情有独钟，他们以各种不同的心态对这类故事进行改编和再创作，推出了不少的文学作品，产生过巨大的影响。那么我国民间流传的“中山狼”故事的最早源头在那里呢？

在我国民间流传的“中山狼”故事有两个较为显著的特点，即故事的聪明仲裁者是兔子；故事流传较为集中的地区是以西藏为主的青藏高原及周边地区。由于这两个特点使我们没有理由不把目光投注到古老的印度文化之中去。

兔子被塑造为机智、敏捷而又善良、友好的性格在古老的印度文学中大量出现，虽然地球上的兔子生物特性是相同的，人们建立在生物特性上对它的认识也大致相似，但是人们赋予它特有的文化内涵和宗教精神却不是每个民族都一样，赋予兔子以人文精神和宗教精神要算印度最为盛行了，而在它邻近的西藏，这一点也体现得十分突出①，匈牙利学者劳仁兹·拉斯巴在论述藏族动物故事时认为：“一般来说这一故事为许多人所知。根据阿尔诺目录，它在印度也广为流传。无疑，故事中的动物形象亦为此提供了依据。”② 在该类型故事的动物形象中，兔子形象尤为引人注目，可以说中国中山狼故事中的兔子及其他动物形象与印度文化中的兔子及其他动物形象是一脉相承的。

同时我们还注意到我国以动物为主的“中山狼”故事大量分布在青藏高原及其周围的藏族、门巴族、傣族、景颇族等民族之中，这种流播的事实似乎在告诉我们，该类型的中国故事与印度有关，那么该类型故事是通过宗教传播还是民间口头传播的呢？

---

① 林继富：《藏族兔子故事论》，载《民族文学研究》，1993 年第 1 期。

② ［匈牙利］劳仁兹·拉斯罗：《藏族动物故事和 DRE——MO 的故事》，载《民族文学研究》，1989 年第 2 期。

笔者认为这两点都可能存在，今天我们不仅在印度《佛本生故事》中能够找到它的踪迹，而且在印度民间还在盛传这类型的故事，不妨引述两则记录的文本：

《聪明的仲裁者》①，讲述一只老虎在森林里误闯铁笼之中，被一位好心的婆罗门所救。老虎出笼后根本不理会刚才所发的誓言，要吃掉婆罗门。于是婆罗门就去找栗树、小牛、小路评理，却得到应该被吃的裁决。在万分悲痛之时，一只豺充当了仲裁者。豺佯装不知老虎和婆罗门的论理，让它们重新表演，再次将负义的老虎送进了笼子。

从这一事例可以看出，印度民间还在讲说“中山狼”的故事，它在传承古老同型故事基础上以鲜活的形式流播，因此毗邻印度的我国藏族、傣族、门巴族等民族通过民间口头讲述将该类型故事引进到各自口头文学之中是完全可能的。当然我们也不应忽视这些民族所生活地区的文化与印度也有着血脉相通的联系，尤其是他们将印度的宗教很早就纳入到自己民族的信仰体系当中，这就使他们在接受这则故事时消除了不少文化隔阂，而且也为该类型故事通过宗教典籍传承提供了便利条件。

我国对“中山狼”故事的研究成果不多，目前绝大部分成果都是在研究明代马中锡的《中山狼传》时，顺便提到该作品源自民间故事，其分析也主要涉及该作品的思想意义和艺术价值，这些文字从作家文学的角度为我们认识“中山狼”改编后的故事有一定的益处。然而作为一个世界性的民间故事要把它的来龙去脉弄清楚并非易事。林继富曾在《文化流程中的“中山狼”故事》一文中，将该类型的故事置于世界文化背景下进行研究，并着重就印度、阿拉伯、汉族、藏族的同型故事进行分析和考论，得出

① 刘安武选编：《印度民间故事集》，中国民间文艺出版社，1984年版，第285～287页。

了该类型故事的文化之根在印度的初步结论。这一论断是否能最终确立，有待学界作进一步验证①。

（林继富）

滴水之恩，涌泉相报
——“蜈蚣报恩”故事解析

动物报恩，是传统民间故事中常见的主题。有时候，它还可以成为一种独立的故事型式。早在1928年，钟敬文就指出：“中国古来传说中，有一个‘动物报恩系’，如隋侯救蛇得珠、杨宝救雀子孙四世为三公之类，不胜枚举。中国童话集中，有一则救燕子获报的，和此集中的《蜈蚣报恩》，都是同属这一系的。”②此后不久，钟敬文发表《中国民间故事型式》，拟出五十多个类型，列在第一个的，就是“蜈蚣报恩”型③。由此可见，它实在是一个颇具特色并且值得引起重视的故事类型。丁乃通的《中国民间故事类型索引》按照AT分类法，将其列为“554D* 蜈蚣救主”，收录20世纪60年代以前发表的记录文本22例④。20世纪80年代以来，类似的故事异文被大量采录发表，迄今据不完全

① 详见《华中师范大学学报》，1997年第3期。

② 钟敬文：《闽南故事集》，载《民俗》第2期（1928年）。此文评论黄振碧《闽南故事集》，民间故事《蜈蚣报恩》即为该书作品之一。

③ 钟敬文：《钟敬文民间文学论集》（下），上海文艺出版社，1985年版，第342～356页。

④ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第184页。

统计，大约又有60多例，从而构成了一个颇有影响的故事群。

一

“蜈蚣报恩”型故事的情节结构如下：

1. 一年轻人（书生）救了一条蜈蚣（或蟾蜍、蛇、青蛙），以后又一直喂养它，带了它上路；

2. 途中听一声音叫他名字，他答应了。别人告诉他：“这是恶蛇（或妖精），半夜里会来吃你的。”

3. 他把蜈蚣放走，蜈蚣不肯离去；

4. 夜里，恶蛇袭来，蜈蚣与其搏斗，杀死恶蛇，蜈蚣也中毒死去。（有的异文说此人在死蛇尸体中获得宝石；有的异文说此人为蜈蚣立墓碑或永远纪念它。）

当代采录的代表性文本有浙江的《蜈蚣与书生》①、上海的《青蛇报恩》②、四川的《两兄弟与雷蚣虫》③、广西的《蜈蚣山的传说》④、山东的《狼报恩》⑤ 等。

《蜈蚣与书生》是流传在浙江绍兴安昌一带的一个文本，情节进展与前述型式结构大致相同。结尾处又说此书生赶考得中，将此事奏明皇上。皇上封这条蜈蚣为菩萨。而流传在广西玉林一带的《蜈蚣山的传说》，则将它进一步传说化，故事结尾说：“人

---

① 《蜈蚣与书生》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第636～637页。

② 《青蛇报恩》，见《中国民间文学集成·上海卷黄浦区故事分卷》（中），1988年编印，第716～723页。

③ 《两兄弟与雷蚣虫》，见《中国民间故事集成·四川卷》（上）中国ISBN中心，1998年版，第574～576页。

④ 《蜈蚣山的传说》，见《中国民间文学三套集成·广西卷玉林市民间故事集》，1987年编印，第104～107页。

⑤ 《狼报恩》，见山东省莒南县民间文学三套集成办公室编：《莒南民间故事集》（二），1988年编印，第333～336页。

们为了纪念这条舍身为人的蜈蚣，给它修起了一座坟，立起了一座庙。从此，这座山也就改叫蜈蚣山了。”这是中国民间故事有别于西方民间故事的一种独特的叙事风格。明明是一则几乎在全国各地都广为流播的幻想故事，讲述人却总要想方设法将它跟当地实有的人物或风物联系起来，以增强其可信性，这样的例子可以说是很多的。

“蜈蚣报恩”型在浙江各地的流播尤其值得注意。查阅该省的民间文学集成县卷本，在绍兴、上虞、余姚、慈溪、海盐、嘉善、桐乡、长兴、温岭、遂昌、缙云等地就发现了 11 种异文。由于故事在各地流播，必然出现种种变异，比如海盐的说法就把蛇精叫人名字的怪诞情节改掉了，说是半夜里有强盗进门要谋害主人公，是这条蜈蚣窜出来咬死了强盗，而它自己也因此力竭身亡。主人公为了纪念它，亲手做了一条百脚风筝，一放起风筝，就会想到那蜈蚣①。余姚的说法还要朴实，说是一个农民从蛇的嘴巴里救出了一只青蛙的性命。夜里，农民睡着了，他妻子在纺棉纱，来一只青蛙老是跳断她的纱。她去捉青蛙，跟着青蛙进了房，才发现一条蛇在床顶上，正要咬她丈夫。她拿起扫帚打蛇，蛇逃走了，青蛙也不见了。她丈夫弄清了前因后果，说：“我救了田鸡的命，田鸡救了我的命。”② 这两种异文都开始淡化故事原型中怪诞神奇的色彩，而变得更加贴近底层民众的生活，不过我们还是可以感觉到故事原型在这里留下的种种痕迹。上虞的说法，则说蜈蚣咬死了恶龙，人们在当地造了一座“蜈蚣庙”③。

---

① 《百脚风筝》，见《中国民间文学集成·浙江省海盐县卷》，1989 年编印，第 367～368 页。百脚，是蜈蚣的俗称。

② 《田鸡救命》，见《中国民间文学集成·浙江省余姚市卷》，1988 年编印，第 289～290 页。

③ 《蜈蚣除恶龙》，见《中国民间文学集成·浙江省上虞县卷》，1989 年编印，第 250 页。

这和绍兴的说法较接近。绍兴人说蜈蚣被封为菩萨，想来当年也是有庙的。说明在绍兴、上虞一带，甚至可以认为在中国南方的许多地方，历史上都有过对蜈蚣的崇拜。从中可以窥见，“蜈蚣报恩”型故事还具有一定的文化史价值。

“蜈蚣报恩”的异文，结构上大多比较单纯，也就是说它们大多接近于故事的原来形态，因而篇幅也往往较为短小。不过也有一部分文本，由于在流传过程中又粘合了别的故事的母题，或是拼接上别的某个故事类型，于是它的篇幅也就会大大扩展。比如流传在四川丰都一带的《两兄弟与雷蚣虫》。前半段说两兄弟一人养了一条雷蚣虫（即蜈蚣），故事进展与前述故事型式大致相似。只是两条蜈蚣咬死恶蛇之后，并没有死去。后来，蜈蚣化身为两个女娃儿，一路陪伴，和两兄弟产生了婚恋关系。两兄弟设法知道了她俩的真实身份，在一次幽会时把她们的虫壳烧掉，她们变不回去了，就分别和两兄弟成了夫妻。不难看出，后半段拼接上“人与动物女婚恋”的故事类型。在AT分类法中，我们可以表述为“554D* + 400D”。

流传在上海黄浦区一带的《青蛇报恩》，则是在故事的前半段有变异。故事说有个小孩从老鹰嘴里救出了两条受伤的小青蛇，养在床底下的草窠里。在小孩家庭发生困难时，两条小青蛇总是化身成两个穿着青布衣裳的小姑娘，给小孩托梦，先后给他送来治病的药，帮他上山砍柴，还送金元宝给他。后来又送给他十只蛇蛋。敲碎一只蛇蛋，里面就有一块金子。不久，银楼老板知道了小孩子的秘密，派了一帮伙计抢走剩下的九只蛇蛋，谁知道敲碎蛇蛋之后，却爬出九条青蛇，把坏人都咬死了。故事进入后半段，这才讲到两条小青蛇陪伴小孩上京赶考。路上遇见一个独眼老头，几次要害死小孩。原来，这老头就是当年啄食小青蛇时被小孩打瞎了一只眼睛的老鹰。最后，两条小青蛇跟老鹰殊死搏斗，咬死了老鹰。老鹰临死，嘴里吐出两只金球，被青蛇吞进

肚里。青蛇跟小孩告别，回到深山，小孩也中了头名状元。这个故事的讲述者汪德意是浙江鄞县人，估计这个故事原先在浙江宁波一带流传，后来进入上海，又有所衍变，才成为今天这种形态。这个故事的前半段说善良的小孩因为有恩于蛇而得到回报，而当凶恶的银楼老板也要抢夺这些宝贝时却受到了惩罚。这是民间故事中一个十分普遍的母题，美国学者斯蒂·汤普森称之为“Q_2 善和不善”①。有许多故事类型都含有这个母题，比如“AT747 善心人和感恩鸟”就是较常见的一种。这类故事说弟弟救了受伤的鸟，鸟给他一颗种子，长出西瓜，里面是金银。哥哥学样，西瓜里却爬出毒蛇来了②。现在我们再来看上海的《青蛇报恩》，可以认为它的前半段拼接上“善心人和感恩鸟”，在 AT 分类法中，不妨表述为“747+554D*”。这种类型拼接的现象表明，“蜈蚣报恩”型在民众口耳间的流播是十分频繁而又非常活泼的。试想，身躯如此之小的蜈蚣，为了报答主人的恩情，居然在危急时刻敢于挺身而出，跟比自己大出许多倍的恶蛇展开殊死搏斗，甚至献出了自己宝贵的生命，这是何等可贵的一种精神！动物尚且如此，人就更应该这样去做了。“蜈蚣报恩”型故事以其奇巧的构思、引人入胜的情节，恰到好处地演绎了“滴水之恩，涌泉相报”的传统美德，给人们留下难忘的印象。这大概就是它历来受到人们广泛欢迎的重要原因吧。

二

追溯“蜈蚣报恩”型故事的缘起，我们首先要说一说“动物

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 150 页。

② 这个类型，在丁乃通《中国民间故事类型索引》中被列为“480F 善与恶的弟兄（妇女）和感恩的鸟”，而在金荣华《中国民间故事集成类型索引》(一) 中，则改列为“747 善心人和感恩鸟”，今从金说。

报恩”。正如钟敬文早就指出的那样，我国古代的“动物报恩系”传说故事是很发达的。“动物报恩”可以构成不同类型的故事：“送宝”是一种，诸如隋侯珠、杨宝救雀以及前述的“善心人和感恩鸟”，均属此类；“婚恋”又是一种，动物化身为美女，以身相许，著名的田螺姑娘、白蛇传、龙女故事等，就更有势力了。我们这里要说的是动物以自己的生命为报答，舍身救护恩人（主人），这是“动物报恩”的又一种叙事方式。

见于早期典籍文献的“动物舍身救护恩人（主人）”故事，较少提到蜈蚣，却往往说的是狗。这大概是因为狗与人们的关系更为密切，日常生活中会有许多契机，触发人们的创作冲动。比如有的故事说主人“被一大蛇围绕周身，犬遂咋蛇死焉”①；有的说主人樵采入山，遇虎，他养的狗“跳上虎头，咋虎之鼻，虎不意其来，惊惧而走”，后来，这狗“一夕而毙矣”②；还有的故事说主人醉卧草地，忽遇烈火燎原，又是他的狗往返于水池，用身体沾了水来弄湿主人四周的草，致使主人免于烧死③。至于说当有人要谋杀主人，在关键时刻他的狗会出其不意将凶手咬死的故事，那就更为多见了④。上述种种说法尤其是狗咬蛇救主人的故事，只要稍加变动，将狗改成蜈蚣，就很容易构成“蜈蚣报恩”型了。

关于蜈蚣制蛇，古籍的记载也很早。《庄子·齐物论》云：“蝍蛆甘带”，蝍蛆是蜈蚣，带是小蛇，说蜈蚣喜欢吃小蛇，表明早在先秦时期人们就已发现了这种现象。《淮南子·说林训》云：

① 《华隆》，见《太平广记》卷四三七引《幽明录》。

② 《章华》，见《太平广记》卷四三七引《原化记》。

③ 《杨生狗》，见晋·陶潜《搜神后记》卷九。

④ 据《太平广记》卷四三七，就有《张然》、《杨褒》、《郑韶》、《柳超》、《姚甲》、《刘巨麟》等篇。

“腾蛇游雾，而殆于蝍蛆”，腾蛇是一种传说动物，近似于龙，这说明人们已经在有意识地夸大蜈蚣的这一神奇性能。到了晋代，这种说法愈演愈烈，道教人士以法术自炫，往往会进一步夸大蜈蚣的性能，说蜈蚣制蛇也有法术。南方人进入山林，会在竹管里带上活的蜈蚣，如果附近有蛇，竹管里的蜈蚣早就知道了，会不停跃动，提醒主人防范。这时候如果把蜈蚣放出来，据说它会行施法术，把早已躲藏起来的蛇引出来杀死。这些话记载在道教活动家葛洪的《抱朴子·登涉》篇中①。我们不能认为这是科学记述，不过用来说明魏晋人对蜈蚣已经有着浓重的幻想，产生了一些传说，则是可以成立的。

唐人张鷟《朝野佥载》中有“报冤蛇”的记载，文云：

> 岭南有报冤蛇，人触之，即三五里随身即至。若打杀一蛇，则百蛇相集。将蜈蚣自防，乃免。②

这个说法和后世的“蜈蚣报恩”型已经开始接近了。这里提到的报冤蛇有神奇的性能，蜈蚣则比它更厉害，一物克一物。不过单从这个文本分析，似乎故事的成分还嫌少了些，倒像是一段奇闻掌故，还缺乏艺术构思。是唐代尚未形成完整的故事呢，还是张鷟在记述时过于简略了？目前我们还难以判断。不过最迟到了宋代，我们就已经能够读到有关蜈蚣制杀报冤蛇的更具故事性的文本记载了，这段文字见宋代江西籍作家曾敏行的《独醒杂志》中，文云：

> 往有客游南中，暑行，憩林下，见一青蛇长二尺许，戏以杖击之，蛇即逝去，客旋觉体中不佳。夜宿于逆旅，主人怪问曰：“君何以有毒气在面也?”客惘然不能对。主人

---

① 刘敦愿：《“聪明”的蜻蜓与神奇的蜈蚣》，见《民间文学论坛》，1991年第1期。

② 《太平广记》卷四五六引。

曰："试语今日所见。"客告之故。主人曰："是所谓报冤蛇，人有触之，不远百里，衮迹而至，必噬人之心乃已。此蛇今夕当至。"客惧求救，主人许诺，即出龛中所供一竹筒，祝之以授客，曰："不必省，第置枕旁边，通夕张灯，尸寝以俟，闻声即启之。"客如戒。夜分，有声在屋瓦间，俄有物堕几上，筒中亦瘁瘁响应，举之乃蜈蚣，长尺许，盘跚而出，绕客之身三匝，径至几上，有顷，复归筒中。客即觉体力醒然，逮旦视之，则前所见蛇毙焉。客始信主人之不妄，重谢而去。①

不难看出，这决不是真实的游记，而是一则虚构的魔法故事。后世流传的"蜈蚣报恩"型故事中往往也会出现旅店主人的角色，是他告诉了主人公，当地有一种恶蛇，会叫人名字，人一旦答应，半夜里就会追足迹过来吃人。现在看来，这种说法在宋代就已出现。这个文本中养在竹筒里的蜈蚣是旅店主人的，它不存在报恩的动机，和后世的通常说法不同。不过我们知道，早在晋代葛洪的《抱朴子》中，就已经提到，南方山区确有用竹筒带着自己畜养的蜈蚣进山，以防蛇咬的这样一种习俗。由此推测，"蜈蚣报恩"型故事的形成也许也是很早的。

刘敦愿对于中日两国古代有关蜈蚣的文化传统有过研究，他认为日本古坟时代（相当于中国的南北朝时期）出土铜镜中的纹样是蜈蚣，"估计应是一幅崇祀蜈蚣大神的描写"，他又说："中国古代未闻有类似的崇拜。"② 现在我们正在讨论的中国"蜈蚣报恩"型故事，正可以给刘敦愿的研究以支持并提供补充。前述浙江、广西等地的故事记录文本都提到了人们对蜈蚣的崇拜，当

① 宋·曾敏行：《独醒杂志》卷九。

② 刘敦愿：《"聪明"的蜻蜓与神奇的蜈蚣》，见《民间文学论坛》，1991年第1期。

地有庙，称之为菩萨，如果顺着这些线索去调查江南一些地方人们的蜈蚣崇拜，将会有许多收获。诚然，这种蜈蚣崇拜究竟是从日本传入中国，还是从中国传入日本，还是双方各自独立地形成的？我们在缺乏史料的情况下，不宜过早下结论。不过有一点可以推测，中日两国间的交往由来已久，既然日本早在古坟时代已有蜈蚣崇拜，即么中国江南一带的蜈蚣崇拜大概在南北朝时代就应该已经存在了。

比较完整地记述"蜈蚣报恩"型情节结构的文本，至迟在清代肯定已经出现。不妨将慵讷主人《咫闻录》卷三的《郭介》抄录于后：

桂林万生，入山采药，见死蛤蚧，长二尺许。心甚恻然，用药铲破土瘗之。夜梦一人，黄衣短褐，绿袄黑裙，踵门告曰："予郭介也。误行山穴，为蛇所吸，蒙君掩之，毒消病去，今已得生。然尚有难，明日，有人携竹榼谒君者，篮中物即予也。倘能再救，恩泽无穷矣。"醒而异之。翌午，果有同窗徐生来访，携一竹篮。万问之，徐曰："适行山中，忽见古木窍间有两蛤蚧，思厩中马病，正须此物。喜而捕之，得其雄者，将为药医马也。"万曰："舍之。"徐不允。遂详述梦中之托。徐异其言，而放焉。后万闲步山林，忽出一蛇，昂首闪舌，飞越过来。万情急，欲思避于岩隙中，已无及矣。见一小蛇跳起，立于蛇首，大蛇俯首不动。万往视，乃蛤蚧也。蛇已死之，想即是劝救之蛤蚧，今来报德也。①

故事里的万生两次救护蛤蚧，在他被毒蛇追逼的危急时刻，蛤蚧报恩，制死了毒蛇。这里清楚地出现了"动物报恩"主题。蛤蚧又名"大壁虎"、"仙蟾"，多见于南方山林，虽然不是蜈蚣，却是类似蜈蚣的一种动物。

① 《笔记小说大观》第24册，第293页。

三

民间文学界对“蜈蚣报恩”型故事的关注是很早的。20世纪20年代，钟敬文就已将其作为故事型式提出。30年代，德国学者艾伯华编撰《中国民间故事类型》，则称其为“蛇报恩”，除了把蜈蚣置换成蛇之外，在故事情节单元的归纳上，与钟敬文的设定没有什么区别。故事中出现哪一种动物报恩其实并不重要，重要的是情节单元的设置排列，如前所述，这个类型的故事在其演变过程中，曾经有过许多变异，报恩的动物出现过狗、蛤蚧、蜈蚣、蛇、青蛙、狼……等等的角色置换，但是故事的情节结构则大致没有变。艾伯华本人也认为“这个民间故事最早可能是关于蜈蚣的那个故事”①，这是对的。后来，丁乃通又称其为“蜈蚣救主”，这也是恰当的，因为被救的人，往往是主人。不过有时候并不是主人，而只是恩人。所以本文采用了钟敬文最早的提法。

艾伯华还提到了流传在朝鲜的一个文本。可以想见，“蜈蚣报恩”在日本、朝鲜等国是会有所流播的。这方面的情况还有待以后的研究。

（顾希佳）

人虎情缘

——“义虎”故事解析

世界民间故事中有大量反映人与动物关系的故事，这些故事

---

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第33页。

有的展示人与动物的冲突关系，有的表现人与动物的和谐关系，同时寄寓一定的文化心理、审美追求和生活理想。中国义虎型虎故事即为一例，土家族传承的《人虎缘》① 是这类故事的代表。故事中，土家族青年冉孝与母亲相依为命，靠打柴维持生计，有一次，冉孝不幸摔下悬崖，却有幸得到雌雄二虎的救助，把他从死亡线上拯救出来。从此，冉孝母子与虎结下不解之缘，两只虎经常给冉孝家投送野物，还抢来县官的女儿做冉孝的妻子。由于虎的鼎力相助，冉孝的家境一天天好起来。最后，冉孝的妻子与其父重逢，冉孝一家就随同进城居住，过上了幸福生活。《人虎缘》中虎是见义勇为、亲近人情、注重孝道的灵性动物，与冉孝母子形同世代交好的友邻。而主人公冉孝则因虎的义举，不仅免除死亡灾难，还获得贫苦乡村人不敢奢望的幸福。故事的核心情节是虎的援助，它凸现了这一故事的基本主题，即土家人关于虎的崇信以及追求幸福生活的美好理想。

中国义虎型虎故事在我国许多地区和民族中都有传承，均以人格化的虎重义气，受恩图报为主要内容，其母题构成如下：

1．受困获救。

虎遇到困难，(a) 刺卡住喉咙或钉入脚掌，(b) 卡在树叉之间，(c) 难产，(d) 摔入陷阱或猎人的其他机关。得到人们帮助，困难解除。

2．恩人的厄运。

恩人，(a) 被诬陷，(b) 贫穷难以度日，(c) 无人赡养，(d) 没有妻子。

3．出山报恩。

从道义与人情伦理出发，虎出山帮助恩人：(a) 投送野物，

① 刘守华、陈丽梅编：《宝刀和魔笛》，湖北人民出版社，1994 年版，第 161～165 页。

(b) 做媒送妻，(c) 在公堂或狱中以大闹公堂、砸断链索、托梦判官等方法救出恩人。

另外，有些故事没有受恩前提，虎行侠仗义，敢于承担责任。(a) 知罪（食人）伏法，(b) 感于孝义，帮助孝子尽孝，(c) 帮助有盟约男女青年结成良缘，(d) 为无妻的穷苦青年抢亲，(e) 主持公道和正义，惩处恶人，(f) 守护神物圣所。

义虎型的代表故事为汉族的《义虎记》①、《樵哥》②、土家族的《人虎缘》和蒙古族的《老虎报恩》③。AT 分类法的 554 "感恩的动物"、156 "狮爪上拔刺"、156B "女人做蛇的助产士"等类型与此类故事大致相同。就笔者掌握的资料而言，我国汉、土家、毛难、拉祜、蒙古、满、赫哲、京、畲、水、鄂温克和鄂伦春等 12 个民族传承有此型故事 48 篇。

义虎型故事包括三个亚型：尚义型、报恩型和赎罪型。

1. 尚义型。尚义型以土家族的《人虎缘》和汉族的《义虎记》为代表。这一亚型中虎崇尚道义，主动在故事主人公遭遇困境时挺身相救，或救难于悬崖峭壁之上，或解急于令人闻风丧胆的虎穴之中。不仅如此，虎还在主人公脱离危难之后一如既往地提供援助，使主人公从贫困艰苦的生活转为衣食丰足，有时还为主人公娶妻。在此，我们似乎看到的不是充满野性的自然虎，而是一位行侠仗义的勇士，一位乐于奉献、扶危济困的乡邻，展示了中国民俗文化所孕育的优秀的民族品格。正是在这个意义上，

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 544 页。

② 刘守华、黄永林：《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 165～168 页。

③《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 558～560 页。

笔者认为尚义型故事具有深厚的民族文化意义，有着相当久远的文化生活传承史。

2. 报恩型。报恩型以汉族的《刘老五和虎哥》①、《三十八万老虎闯县衙》② 和蒙古族的《老虎报恩》为代表。这一亚型在义虎型故事中异文最多，流传最广，我国汉、土家、毛难、拉祜、蒙古、满、赫哲、京、畲、水、鄂温克和鄂伦春等12个民族都传承有这一亚型。虎在故事中是一个知恩必报、有情有义的主角，它临危求助，得到人的帮助后矢志报答，以投送野物、赡养老人、代寻妻室、救出关押的恩人等方式谢恩。此类故事不仅真实地再现了中华民族的优良传统，而且生动地折射出劳动人民乐观自信的精神风貌。

3. 赎罪型。赎罪型以汉族《老虎儿》③ 为代表，故事塑造了一个深明大义、知罪伏法、敢于承担责任的虎形象。这一亚型在虎与人的关系和虎的品性等方面与前两个亚型有较大的差异。前两个亚型中虎与人的关系自始至终都是和谐融洽的，体现为双方对“义”的崇尚尊奉，虎的品性也一贯地具有“义”的显著特征，而在赎罪型中则不尽相同。虎与人的关系是复杂的，先是对立，后才协调；虎的品性也随之呈现出多层次，既有“野性”的一面，也有“通情、达情”的一面，从而更深刻地揭示了“义”的丰富内涵。

民众口头传诵的义虎故事，形态极为生动活泼。试看吉林省

---

① 《中国民间故事集成·四川卷》，中国 SIBN 中心，1998 年版，第537～538页。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第453～454页。

③ 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 SIBN 中心，1996 年版，第480页。

60多岁的农民陈春孔口述的《三十八万老虎闹县衙》的后半部分：

自从虎子成家以后，那只老虎也就不见了。世上没有不透风的墙，那老虎给虎子背回个媳妇的事儿，被县官知道了。县官立刻派衙役把虎子和他媳妇一块儿押进县衙。这件事又被老虎知道了，它蹿到一座最高的山尖儿上，大吼三声，就见遍地都是黄乎乎的老虎。由这只老虎带路，老虎们一哄声地涌进县城。

这还了得！吓得大衙役来到大堂前跪下禀报："老爷，东门进来老虎八万只！"二衙役进门告急："老爷，南门进来老虎九万！"三衙役在门外就喊："老爷，西门进来老虎十万！"四衙役跑到院当间儿就大叫："老爷，北门进来老虎十一万！"总共进来三十八万只老虎。县官吓得面如蜡坨，哆哆嗦嗦地说："近日连降大雪，老虎下山寻食，赶快杀猪宰羊，老虎得到吃的，就会归山了。"

谁知，一连闹了三天，城里的猪羊吃光了，鸡鸭吃净了，老虎还是不走。这件事被押在牢里的虎子知道了，料定老虎是来救自己的，便对狱卒说："请禀告你们的县太爷，要能把我和妻子放回家，那些老虎就会回山了；要是不肯，老虎就会闯进县衙，吃掉你们县太爷！"狱卒如实地禀告县官，这个色迷心窍的县官，一个不准百个不应。就在这时，又有衙役跑来回禀："老爷，大事不好，老虎已闯进县衙！"县官抬头儿一看，无数只老虎已经闯进院心，张着血盆大口，奔大堂来了。吓得县官两眼一翻，没等老虎吃他，自己就一命呜呼了。衙役们见县官死了，连忙把虎子和他媳妇放出来，敲锣打鼓送他俩回家。那成群结队的老虎，也就顺顺溜溜地跟着出了县衙。从此再没人敢欺负虎子了。

故事里的老虎，并非那种化身为人、神通广大的虎精。口头

文学家一方面赋予这些老虎以灵性和义气，同时仍然保持它们的自然形态。它们不会说话，不能同人用言语沟通，完全是以老虎的吼叫和姿态动作来示意，介入一场富有戏剧性的人世纠葛。最后县官被成群老虎吓死，有情人终成眷属。吉林长白山是东北虎的重要栖息地，从故事里我们既看到了老虎的威猛姿态，同时又从这个幻想故事里深切感受到旧时代成千上万农民涌进县城造反的壮阔气势。故事所构造的这种亦人亦虎的美妙艺术境界，深深吸引着人们。

二

义虎型虎故事直到现代仍有较大的生活传承空间，为许多民族喜闻乐见，交相传播，有着十分久远的生活史。

我国虎故事的产生当在虎信仰和虎神话之后。依据文化人类学家的研究成果，我国上古文化曾经有着虎崇拜和虎图腾的深刻影响。而在彝族神话史诗《梅葛》中虎更是作为创世神而存在：

> 虎头作天头，虎尾作地尾，虎鼻作天鼻，虎耳作天耳，左眼作太阳，右眼作月亮，虎须作阳光，虎牙作星星，虎油作云彩，虎气成雾气、虎心作天心地胆，虎肚作大海，虎血作海水，大肠变大江，小肠变成河，排骨作道路，虎皮作地皮，软毛变成草，细毛作秧苗。①

在此，虎神已成为彝族的图腾神。其实，我国有相当多的少数民族在远古时代以虎为图腾，如白族、土家族、纳西族、哈尼族、羌族等。正是因为我国上古文化有着崇虎的显著特征，当虎形象进入世俗故事时才多了一份文化观照，人们对虎的塑造才更趋向于壮美，与中国传统文化同质的形象定位。

关于义虎型虎故事的产生时期，大约在我国进入文明时代之初就产生了故事雏形，这些故事雏形大多属于“尚义型”，因为

① 《民间文学》，1959 年第 9 期。

以虎为图腾神的民族在其潜意识中是以虎为保护神的，认为族民遭遇灾难定会得到虎神的及时佑护，因此在民俗生活中创作和传承的虎故事，自然会赞颂虎的行侠仗义，给身处困境的人们提供强有力的支持，使其免除祸患和减少痛苦。东汉应劭《风俗通义·正义》中记有一则题为《宋均令虎渡江》的汉族故事：

九江多虎，百姓苦之。前将募民捕取，武吏以除赋课，郡境界皆设陷阱。后太守宋均至，乃移记属县曰："夫虎豹在山，鼋鳖在渊，物性之所托。故江淮之间有猛兽，犹江北之有鸡豚。今数为民害者，咎在贪残，居职使然。而反逐捕，非政之本也。"坏槛井，勿复课禄，退贪残，进忠良，后虎悉东渡江，不为民害。①

虎在故事中处在次要角色的地位，但其地位又极为重要，是整个故事的背景，舍此既不能突显宋均为政的才德，也不能揭示故事批判封建统治者役民的主题。虎形象在此成为道义与公正的象征，成为民众利益的代言者，可见《宋均令虎渡江》应属尚义型义虎故事。应劭为东汉人，其记述的故事必定在此前已有传承。尽管故事还较为粗疏，但其特征是明显的。由于这则故事说教色彩较浓，不像一般故事那样丰富和生动。由此可以推断出义虎型故事在汉代已有传承，而且有不同的异文存在。

随着我国多民族文化的交流和融合，到了晋代逐渐形成了较为丰富的"义虎"故事的多种亚型，其中，报恩型成为此型故事的主要代表。干宝所著《搜神记》卷二十记述了一则义虎型故事异文《苏易》：

苏易者，庐陵妇人，善看产，夜忽为虎所取。七里，至大圹，厝易置地，蹲而守。见有牝虎当产，不能解，匍匐欲死，辄仰视。易悟之，乃为探出之，有三子。生毕，牡虎负

① 汉·应劭：《风俗通义》，天津人民出版社，1980年版，第92页。

易还，再三送野肉于门内。①

这则故事具备了报恩型义虎故事的基本情节单元，即受恩、出山报恩等。同一时期这类故事得到进一步地丰富，还有“义虎”融于古老的孝道故事中，充当维护孝道的“传统义士”的角色。《搜神记》卷十一记述的《衡农》，即为代表：

衡农字剽卿，东平人也。少孤，事继母至孝。常宿于他舍，值雷风，频梦虎啮其足。农呼妻相出于庭，叩头三下，屋忽然而坏，压死三十余人，唯农夫妻获免。②

故事主人公衡农因讲孝义得虎神助，免受生死劫难。尽管虎是在梦中出现，但其对孝义的守护却是人们对“义虎”形象的折射。

隋唐时期，报恩型义虎故事更丰富，情节也更生动。唐代文学家刘禹锡在给友人信中，引述过这样一则故事：一位老妇走山路时遇见虎，原以为没命了，不料虎举足让她看，才明白是求她把钉在脚掌里的刺拔掉，老妇战战兢兢地把刺拔出，虎显出很感激的样子掉头走了。等老妇回到家，虎随着送来狐狸、野兔、麋鹿报恩，天天如此。有一天虎竟然送来一个死人，村里人便把老妇送进官府，告她杀人，老妇好不容易说明原由才获释回家③。故事讲述者刘禹锡是当时热爱民间文学并积极吸收民间文学养分的著名文学家，由此可见这则故事一定在当时已广为流传。故事不是单纯的受恩与报恩，最后还添了吃“官司”情节，使原来的报恩故事更为引人入胜。

宋代，“义虎”故事的尚义型异文传承较广，尤以重义的虎

① 晋·干宝：《搜神记》，中华书局，1979年版，第237页。

② 晋·干宝：《搜神记》，中华书局，1979年版，第138页。

③ 明·陈继儒编：《虎荟》卷二，《丛书集成新编》第44册，新文丰出版公司，1998年版，第294页。

尊崇孝道的故事居多。《宋史·成象传》载，北宋淳化年间，李顺盗据郡县，成象的父母惊吓而死，安葬后，成象在墓旁结庐守祭，并以丧服的衣襟筛土培坟，每天筛土三斗，每每悲痛哀号，令人感动，虎豹围着他卧守在庐外①。故事情节简单，十分鲜明地表达了虎尊孝道的主题。

明清以后，义虎型虎故事的每一种亚型都有传承，显现出人们对这类故事的广泛传承与喜爱。清代流传于贵州、广西交界地区的一则故事《人虎报》讲，一只猛虎掉入深沟，哀求过路的夷人搭救。夷人用许多树木将虎救出，后得到虎的重谢，或送野物，或赠金银财物，夷人很快过上富裕生活。有一次夷人穿着虎送来的衣物进城，被人抓住指为凶手，因为他身穿的衣物来自一被害人，于是被捉进官府并判死刑。执刑当天，虎冲进刑场劫去了夷人②。故事较以前的报恩故事更复杂，具备了完整的报恩型的所有母题。直到近现代，义虎故事仍然在我国许多民族和地区的民间生活中广为传承，尤以少数民族地区对此型故事的传承更为典型。而且内容更为丰富，结构更为复杂，发展成为流传广、影响大、情节丰富的类型故事。

三

我国目前关于义虎型虎故事研究的代表性成果，见于曲彦斌先生《虎文化与人生》的第五章③，刘守华先生《中国民间故事史》的第八章第三节《虎故事种种》④。上述研究较为详实地考

---

① 《宋史》第38册，中华书局，1977年版，第13395页。

② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第546页。

③ 曲彦斌：《虎文化与人生》，辽宁古籍出版社，1996年版。

④ 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第540～555页。

察了汉族“义虎型”故事的形态，并对其亚型作了很有见解的论述。

由上述比较分析和前文论及的故事生活史，我们不难发现义虎型故事所蕴含的文化意义：其一，虎在中国文化史上具有特殊性，既作为图腾神，也作为民俗吉祥物，因而得到各族人民的普遍关注，并创作和传承了类型丰富的虎故事，义虎型属其中的代表作。其二，折射了中国文化“伦理中心”的特质①。中国文化强调忠孝与侠义，崇尚和谐团圆的伦理规范，尤其是秦汉以降儒家思想成为中国哲学思想的正统，使得虎故事有可能与“忠、孝、义”等传统文化理念相结合，从而呈现出报恩型、赎罪型、尚义型等丰富多彩的叙事形态。其三，显示出早期中国文化吸纳世界文化进而改造、重构本土文化的开放性。就晋代时期出现的报恩型故事来看，一方面与尚义型义虎故事进一步世俗化有关；另一方面则与晋代佛教大盛施加的影响有关。我国传统的“义”观念与佛教的恩怨有报的轮回观作用于义虎型故事，必然大量产生和传承报恩型义虎故事，充分展示出中国文化的典型母题，不仅具有叙事结构和情节生成的功能意义，而且具有价值追寻和伦理范式的美学意义。作为社会美的“义、恩、孝”，自汉以降与自然界虎形象相融合，增强了义虎型虎故事的美的感染力，使之得到更为广泛的传承并具有更为久远的艺术生命力。

（孙正国）

① 冯天瑜、杨华：《中国文化发展轨迹》，上海人民出版社，2000年版，第17页。

危难之际显忠义

——“义犬救主”故事解析

在我国民间流传有各类有关“犬”的故事。这些故事反映出人类早在远古时代就与狗有了亲密关系。古往今来，人类始终都把狗看作是最忠于主人、最讲义气的动物。我国民众熟悉的“两兄弟”型故事所以又称“狗耕田”，就是因为那只狗是善良、贫穷而又软弱的主人公最心爱的朋友。除这个故事外，在我国民间还流传有突出表现狗的忠义品质的故事，这便是“义犬救主”型故事。在丁乃通的《中国民间故事类型索引》中，这类故事按AT分类被编为201型的两个亚型，即AT201E·义犬舍命救主型和AT201F·义犬为主复仇型①。当然，这只是根据20世纪60年代以前的故事资料进行的大致分类。实际上，我国民间流传的这类故事并不像丁氏索引那样只有AT201E和AT 201F这两种亚型。若参照此标准，还可以划分出201G、201H等多种亚型。这些形态各异的“义犬救主”故事投射出我国民众复杂的人生观念，对其进行比较研究是很有意义的。

一

以近年来我国各地采录的故事资料来看，“义犬”故事在我国的流传主要有以下型式：

1．舍命救主型。即AT201E型故事。山东省临沂县郑山乡轩庄子村女故事家胡怀梅老人讲述的《狗命换人命》是这一型式

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版。

比较典型的文本。故事梗概为：某人养一条狗，这狗平日与主人寸步不离。某日，主人赶集醉酒，在山上荒草丛中睡觉。天亮时山场失火，狗叫主人，主人却大醉不醒。于是狗找到一处积水，浑身沾水，不停地往返，将主人周围的草地濡湿，直到把水池沾干，狗才在主人身边趴下。野火烧过，周围的草地都已烧光，惟独醉汉周围的草地湿漉漉的。此人醒来，见此情景方知大火烧过，狗已累死在身旁，是它救了自己，便将狗厚葬了，从此，常来给狗上坟、烧纸①。

这可以说是义犬舍命救主型故事的原型，讲述人没有添加任何其他传说或故事的情节，突出表现义犬用超常智力以水制火救活主人却累死自己的舍身精神。这一型式不仅在我国的山东、华北、东北各地流传，就是在朝鲜半岛和日本列岛也广为流传。例如在朝鲜半岛的许多地方都流传有“义冢”的传说，这些古时留下的犬坟，大多伴有此类故事：某人带饲犬上集市，归途中疲倦睡卧山场。不料山火突起，危及饲主，饲犬奔小河弄湿全身再将主人周围淋湿，为此累死自己，救了主人。主人立犬坟追念。这类故事在崔仁鹤编撰的《朝鲜民间故事》中被编为第128号，名为“犬坟”②。再如，《日本昔话大成》中收录的和歌山县有田郡的“义犬”故事也属于同型故事，情节与我国流传的基本相同。宋人辑录《太平广记》第437卷所载《杨生犬》是它的古代文本。故事既突现了狗的忠义，它以身濡水的行为又切合动物的生活习性而显得真切合理。这一故事传入朝鲜和日本，可从《太平广记》的传播求得解释。

---

① 《四老人故事集》，中国民间文节研究会山东分会，1986年编印，第45页。

② 参见《日本昔话大成》第6卷，日本角川书店，昭和五十三年版，第102页。

2. 卫主复仇型。即AT201F型故事。吉林省靖宇县花园乡农民傅明德讲述的《小黄和小青》是这一型式的代表。情节梗概为：长白山某猎人养了一条黄毛猎狗，名唤小黄；他又从狼窝中抱回一只毛色发青的狼崽，名唤小青。小黄和小青长大后一直随主人出猎。某日猎人打鹿未获，在树下午睡。突然间，小黄向小青大声狂叫，猎人被吵醒，便将小黄喝斥一顿，复又睡去。不料，小黄又狂叫起来。猎人犯疑了，就做假再睡，这才发现原来是小青想要吃他！猎人便把小青赶走了。又过了些日子，猎人进山打猎，路遇群狼袭击。小黄奋力驱散狼群，猎人还是被一只大青狼扑倒了。小黄拼命与青狼撕咬，救下了主人，但自己却被青狼咬断了喉咙。猎人认出大青狼正是小青，就用枪打死了青狼。猎人得救，黄狗却尽忠赴义①。

在这类故事中，也有义犬卫主但未死，或者主人被害而义犬为其复仇成功的。总之，这一型式突出的是义犬在主人危难之际忠心护卫，直至舍生赴死。

3. 救护婴儿型。在丁乃通的《中国民间故事类型索引》中没有这一型式。台湾金荣华在新近编撰的《中国民间故事集成类型索引》中，把这类故事编为AT201G型②。这里，我们以吉林省梨树县石岭乡哈福村村民李宪伍讲述《黄狗拦轿》故事为例，来看一下这类故事的情节构成：过去有一家五口，老大两口子有一个六个月的幼儿，老二两口子没孩子。老大突然暴病而亡，丢下了妻儿。老二夫妇就起了歹心，想抛弃嫂侄独吞家产。一日大嫂回娘家，托二婶看护小儿。老二两口子就将家里的大烟土给孩

---

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第705页。

② 金荣华：《中国民间故事集成类型索引》，台北·中国口传文学学会2000年版，第13页。

子灌进去了，不一会儿，孩子就脸色发青，昏死过去。老二两口子又将孩子扔进荒草甸子。大嫂回来后得知小儿暴死，也没往别处想，大哭了一场，怪自己命运不济。不几日，大嫂就被撵回了娘家。未曾想，这孩子没死，这家养的黄狗天天给他喂奶，救活了婴儿。某日，县官出衙私访路过此地，黄狗突然拦轿不让前行。县官知道此中定有隐情，就让黄狗带路。在草甸子里，县官看见有个婴儿躺在草垛的洞里口含手指吸吮着，身旁还有四只饿死的狗崽。县官命衙役抱起小儿让附近村屯的人辨认，老大媳妇认出这孩子就是自己已"死"的爱子！后经县官查问，弄清了老二夫妇谋害嫂侄的罪行，按律对他俩处以了死刑。大嫂母子过上了好日子。大黄狗从此却不见了①。

这一型式的故事在义犬救护婴儿的基本情节中加入了中国古代传说中常见的县官审案主持公断的情节，颇具中国文化特色。"救护婴儿"是这一型式的核心母题。代表性文本有：陕西省流传的《黄狗救主》②、辽宁省满族故事家李成明讲述的《黄狗救主子》③、黑龙江省五常县朝鲜族故事家金德顺讲述的《母狗救子》④、辽宁省抚顺市故事家石雅茹讲述的《狗救主人》⑤、辽宁省故事家谭振山讲述的《洞房认义女，黑狗救婴儿》⑥ 等。

---

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 446 页。

② 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 629 页。

③ 《满族三老人故事集》，上海文艺出版社，1984 年版，第 200 页。

④ 《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1983 年版，第 343 页。

⑤ 《中国民间文学集成·辽宁卷抚顺新抚区资料本》，1987 年编印，第 90 页。

⑥ 《中国民间文学集成·辽宁卷谭振山故事选》，1988 年编印，第 156 页。

4. 救主反遭误杀型。这一型式在情节设置上分别与AT201F型以及AT201G型有部分复合。即：义犬或是为救护主人反遭误杀，或是为救护主人的孩子而遭误杀。与上述两个亚型不同的是这一型式的核心母题并非只是“救主”，其中“误杀”的母题也已构成故事的核心母题，并对于故事的主题开掘有着至关重要的意义。因而将“误杀型”故事归入201F与201G两个亚型显然已不合适。笔者以为可以将其补编为AT201H型，并以“误杀”这一核心母题命名为“救主反遭误杀型”。对这一型式的故事，本文将在后面进行专门分析。

二

根据近年来我国各地的故事采录成果来看，由金荣华补编的AT201G·义犬救护婴儿型故事恰恰是我国民间流传的忠义之犬故事中最为活跃和最具影响的亚型。这里，我们不妨将流传于我国本土的不同民族的这类故事进行一下比较，看一看不同的民族文化传统是如何作用于民间口承叙事的。

满族故事家李成明讲述的《黄狗救主子》故事情节是这样的：突莫根夫妇的祖上跑马占荒留下了几十亩地和一处茧场。两口子年已四十，身边无子，只有一女已出嫁，无人传宗接代、继承家产。隔壁住着突莫根的侄儿，这小子一心想继承叔家产业。没想到，突莫根妻子却怀孕临产。这侄儿便用钱买通产婆，命她生女就留下，生男就弄死。接产时果真是男孩，产婆把一根大针扎入婴儿嗓中，使他哭不出声，然后告诉产妇孩子已死。由那侄儿把婴儿装在筐中扔到荒野一条沟里。家里有条大黄狗刚刚下崽，见那人拎筐扔婴儿，便跟随在后，在沟中用树叶把婴儿盖好，又跑到主人的女儿家。黄狗咬住姑娘围裙，拽住不放向外走。姑娘知道定有原因，便跟到沟里，只见黄狗扒开树叶露出了赤身裸体的婴儿，不停地舔。姑娘想起“讷讷”（妈妈）产期已到，心想，莫非是新生的弟弟、妹妹？忙捡起婴儿，拔掉那根大

针，婴儿这才哭出声来。姑娘包起孩子回到娘家，全家团圆了。突莫根的侄儿干的坏事传开后，这小子从此再也娶不上媳妇，后来他的财产也归了突莫根的儿子。

朝鲜族故事家金德顺讲述的《母狗救子》故事是这样的：从前，有个姓郑的两班，结婚多年，没儿没女，就又娶了一房妻子。娶二房后，没想到二房还是不生，可是大媳妇倒有了孕。二房媳妇很嫉妒。女人临产时，郑两班要进城赶考，他请了接生婆后就离家进城了。二房媳妇给了接生婆一大笔钱，要她一定害死这孩子。这天夜里，大媳妇生下一个男孩儿，按风俗接生婆要给产妇喝一碗蜂蜜水，接生婆却在水里下了迷药，乘产妇昏睡之际，接生婆把小孩扔到后山一个土坑中。郑两班家养了一条狗，这狗刚下崽，母狗看见了，就叼来软草盖住婴儿，每天给孩子吃狗奶。从此，母狗天天跑来，一天舔三遍孩子，喂三遍奶，夜里还守在身旁，一直过了满月。郑两班在京城考中状元，坐轿回到家中，二房媳妇忙来告状说：大夫人生下个胖小子，可她晚上贪睡压死了孩子，把死孩儿扔在后山了。郑两班正要处罚大媳妇，母狗扑上来咬住主人衣襟就向外拽。郑两班被母狗拽到后山，在一个土坑发现一个白胖的婴儿，这孩子看见狗就吃起了狗奶。郑两班明白了八九，马上抱起孩子去找接生婆，三问两问，接生婆说出了二房女人祸害孩子的实情。两班抱儿子回家和大媳妇团聚了，又吩咐人用一根铁丝穿透二房女人的鼻子，让母狗拖着她到各村转游把这可恶的女人拖死了。

以上两则故事在文本的情节要素构成方面有着重要的共同点，表现为：

1．主人家诞生了传宗接代的一男孩；

2．恶人买通接生婆将婴儿谋害，丢弃荒野；

3．家犬救护并喂养弃儿；

4．犬将主人引到婴儿处，揭穿坏人罪恶，合家团圆。

这些情节要素构成了AT201G型的核心母题，同时也是这一型式与“201E·义犬舍命救主”型及“201F·义犬卫主复仇”型的主要差别。但是，通过比较也可以看出，上述两则故事在情节处理方面也存在一些较为重要的相异点。主要表现为两个方面：

1. **串通接生婆谋害婴儿的人不同。**在满族故事中，谋夺主人财产继承权的是其侄子。满族的家族俗制为：如家主无子，近亲家族中的侄子便有权继承家产。因而故事中的矛盾是由满族的家族财产继承制引发的。在朝鲜族故事中，害人的角色却是家中的“妾”。两班娶妻纳妾的目的之一即为生子，家庭中有子者自然得宠得势，可继承家产，妻妾由此而争风。第二房女人是出于嫉妒大夫人生子，惟恐自己在家庭地位上失宠才铤而走险的。故事中的矛盾是由朝鲜族贵族家庭的多妻婚制造成的。

2. **义犬救婴儿后去找的主家人不同。**满族故事中义犬首先去找主家已出嫁的姑娘，并引她找回婴儿。突出了满族家族习俗中出嫁的姑娘在娘家的“姑奶奶”这一权威地位。故事中，娘家大事由姑奶奶回来参与主持，婴儿被害，由出嫁的姐姐主持找回并揭穿罪恶，合乎满族的家风。在朝鲜族故事中，当主人听信了二房女人对大夫人的谗言陷害，正欲惩处大夫人时，义犬扑向家主，引导家主找到婴儿，并弄清事情真相。从朝鲜族的传统习俗来看，男性家长、特别是两班贵族家庭的男性家主，是家族中的绝对权威，掌握有决断大权。义犬直接向家主告状，由家主处理此案，严惩二房女人，更加合情合理，符合朝鲜族的风俗。同一型式故事中的这些相异之处，为我们诠释了我国各民族不同的民俗文化传统，使故事散发着浓郁的地域与民族文化特色。

在笔者掌握的多种AT201G型故事文本中，辽宁抚顺市女故事家石雅茹讲述的《狗救主人》以其富有特色的叙述风格，更为深刻地表现了义犬和主人公的亲密关系。石雅茹在讲述这个故事时特别强调她讲的是件真事：

这事儿出在吉林省四平以南，离这三十多里地，有个站房窝棚，住个老宫家，外院住个老康家。两家最要好。老康家就哥儿俩，原先老康家是趁钱的，叫康家粉坊。后来失了一把大火，把他家烧穷了，康家老太太跳火坑烧死了，不久，老头儿也死了，就剩哥儿俩。大哥叫康有，老二叫康财。

接下来就是这件"真事儿"：老大两口子最奸滑，老二得病死了，留下了有八个月身孕的媳妇。老大要卖寡妇，二媳妇不走，想生下小孩守着过。

这天，大伯嫂跟她屯接生的老王太太说："王大娘，求你点事儿，你给办好了，给你几亩地。""啥事？你说吧！""咱们老尖子媳妇要生孩子了，不管是男孩儿是女孩儿你都把孩子整死。""行！"到临产时，老太太来了。她准备了一根大针，想从小孩囟脑门扎进去。老二媳妇生了个小男孩，挺好。她一看，心里不忍。七十来岁了，手也不好使，一扎扎串皮了，针尖在眉毛上半拉露出来了。这小孩儿该着，下生就草迷了。啥叫草迷呢？就是不会说话，不会叫唤，咋整也过不来了。老大两口子一看，正是机会，就拿着粪箕子，连衣服和胎盘收拾收拾就倒出去了。大伯嫂说："可别倒跟前，远点倒。"大伯子说："我倒到后边大沟里去。"他挎那玩艺儿就往大沟去了。"

这一段叙述把坏人买通接生婆谋害婴儿的全过程都简洁地交代清楚了。特别是在谋害婴儿的细节上巧妙地留下了悬念和伏笔：大针扎偏了脑门从皮下穿过，给以后义犬救活婴儿提供了可能。故事讲到这里，讲述人并没有提到康家有狗。接下来，讲述者才岔开话题，开始讲述义犬与这家人的关系，渲染了义犬救护婴儿的动人亲情：

再说他家有个母狗，经常挨打挨骂。老二媳妇一下也

不打它，宁可自己少吃一点也给狗吃。这狗跟主人有感情，就跟去了。大伯子把孩子倒沟里了，这不是十冬腊月，是秋天还没割地呢。这狗就搂豆叶，把孩子培上了。狗就给孩子奶吃。在傍拉找个深洞，把孩子送洞里去了，天天去奶孩子。家里的狗崽儿饿得嗷嗷叫唤，这两口子一看见母狗就猛劲揍哇。"狗崽儿都饿死了，你上外边跑疯去了？打！"康老疙瘩媳妇在月子里，谁拿当月子侍候哇！她看狗被打成那样，就偷着给狗饭吃。狗天天能吃饱，吃饱了奶就好哇，给孩子奶得可胖了。

接下来是老大两口子逼老二家寡妇再嫁，娶亲车到家时，故事是这样描述的：

这狗就叼住衣服，说什么也不让走。人家驾棍子打，鞭子抽，把狗抽得直蹦高，也不撒嘴。

虽说是娶寡妇，人也来不少，于是狗就叼着老二媳妇的衣裳在前头走，人们在后面跟着，来到大沟的洞里找回了已过百天的孩子。二媳妇娘家人把这事告了官，老大也只好把家产分出一半给了这娘儿俩。

以上引证并比较了一组 AT201G 型故事，是为了说明该型故事远比丁氏《索引》中列举的 201E 和 201F 两个亚型更具有中国文化的特色。同时，也说明这一亚型在我国民间的流传也更为深广。将"义犬救护主人的男孩"，使主人得以传宗接代、避免了断子绝孙的这一题旨与单纯的"义犬救主"型故事的题旨进行比较，人们自然可以看出，AT201G 型故事是从更深的层面揭示了我国各族民众所持有的人生价值观念，触及了我国文化传统的深层底蕴。

三

前面我们说过，"义犬救主"型故事在我国的流传主要有"201E·舍命救主型"、"201F·为主复仇型"、"201G·救护婴儿型"

和“201H·救主反遭误杀型”这四种型式。其中，“义犬救主反遭主人误杀”这一型式的故事，在AT分类与丁乃通氏的《中国民间故事类型索引》中，都被归入AT178型的动物故事类中，编号为AT178A“狗或牛为救孩子而被误杀”型。那么，这一型式的故事有着怎样的情节特点呢？以吉林省舒兰县白旗镇嘎河村村民郭长云讲述的《猎狗和狼》为例①，这类故事由以下情节单元构成：

1. 某猎户夫妇家有一幼儿和一猎狗。每逢打猎，猎狗都跟男主人上山。

2. 然而近日狗却不再跟主人出猎，只在附近跑动，令主人十分不快。

3. 一日，男人出猎，女人去园中摘菜，幼儿独自在家睡眠。一只狼入室叼走幼儿。

4. 猎狗追扑抢下幼儿，将受伤幼儿放在外屋乱草中盖好，又去与狼搏斗。

5. 猎狗将狼咬死，自己受伤。

6. 男女返家后不见幼儿却看见了血迹，怀疑是猎狗咬死幼儿。

7. 恰好猎狗受伤返回。猎人开枪打死猎狗。

8. 幼儿哭叫，夫妻发现了受伤小儿。他们顺着猎狗回家路上的血迹找去，发现一只死狼。

9. 猎人夫妻方知错杀了护救幼儿的义犬。

这一型式故事讲述的依然是“义犬救主”，只是犬救的不是饲犬主人，而是主人的幼子。这一母题与AT201G型相似，只是后者没有“误杀”的母题。而国际分类的AT178型故事的典

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第706页。

型情节是这样的：

1. 猎人在山间睡眠，猎犬在身旁不停狂吠，反复多次，猎人大怒。

2. 一气之下，猎人杀犬，并割下犬头。

3. 猎人忽见狗头向空中飘起来又落到地上，十分惊奇。

4. 猎人抬头发现头顶的山石上有一大毒蛇，正在吸那只狗头。

5. 猎人杀蛇，并明白了猎狗狂叫是为了救自己。

6. 猎人后悔自己鲁莽杀犬，埋葬了猎狗，以后年年来祭坟。

该标准型故事在中国也散有分布，但终不如上述因救幼儿误杀义犬的故事更为常见。

顺便提及一下，在日本民间也广泛流传有此类“义犬”故事。这类故事讲述的几乎都是猎人怒杀狂吠的狗后才发现了危及自己性命的大蛇，并且多数故事都与当地的义犬坟的传闻相联系，成为一种地方风物传说。在《日本昔话大成》中，我们还未发现有 AT201G 型的义犬救护幼儿惩治坏人的故事。而欧美各国流行的猎人误杀义犬的故事，则是带有某种寓言的意味流传的。这类故事的题旨在于责难猎人的轻率与莽撞，提醒人们对忠义之人或动物应当充分信赖。

通过上述比较，可以看出，中国的“忠义之犬”故事是负载着我国本土的文化内涵、有着较鲜明的地域与民族文化特色的民间叙事。将我国的这类故事进行本土间的横向比较以及与欧、亚地区的同一类型故事比较，可以看出：具有同一主题或基本母题的故事，在不同的地域与民族中流传时，由于彼此间文化背景、文化观念、文化心理的不同，在故事的显层与隐层特征方面，必然会呈现出种种差异。但是，就故事最终所表达的理想、道德与

情感来看，整个人类还是相近、相通或相同的。事实上，所有的义犬故事都在传播一种道德精神，推崇一种崇高的忠义之举。

（江帆）

“你拔我羽毛，我拔你胡须！”

——“八哥鸟报仇”故事解析

“八哥鸟报仇”是幻想故事中较为独特的一个类型。在这一类故事中，会说话的八哥鸟为帮助他的穷主人而受到虐待，于是它立志报仇。它报仇的手段又是非常独特而充满着幽默感的。在当代采录的故事文本中，据笔者不完全统计，已有60多例，分布在云南、广东、广西、湖南、浙江、江苏、上海、山东、河南等地。甚至在一些兄弟民族中，也发现了这类故事①。

一

现以流传在浙江绍兴一带的《八哥审知县》为例，述其梗概：

一小孩上山打柴时拾了只八哥鸟。八哥会说话。小孩将其养在家中，八哥替小孩看家，他们相处得很好。后来小孩贫困，要放掉八哥。八哥到财主家小姐楼上去叼来一只金钗救助小孩。小孩去典当，被人抓获，送进县衙。县官审堂，小孩供出八哥。八哥自己飞上公堂为小孩辩冤。县官命衙役将八哥身上的毛拔掉。八哥逃脱后，来到城隍庙，躲在城隍

① 纳西族民间故事《八哥的故事》，可参见祁连休、肖莉主编《中国传说故事大辞典》，中国文联出版公司，1992年版，第733页。

神像背后，冒充城隍，吩咐和尚去把县官叫来，然后将县官训斥一顿，并且命令和尚把县官的胡须拔掉。县官受尽羞辱，以为是神的旨意而不敢违抗。县官走后，八哥鸟飞了出来，连声说“和尚辛苦”，朝天飞去。①

这个故事的前半段讲述八哥鸟报恩，和常见的“动物报恩”型故事大致相仿。后半段，八哥鸟报恩的行为受到阻挠，它并且因此而受到了虐待，较多的文本说它被拔光了身上的羽毛，也有的文本更进一步，说坏人还想把它煮熟了吃掉，它终于设法逃脱。然后，故事出现转折，八哥鸟以它独特的方式报了这个仇，“以其人之道，还治其人之身”，假借神灵的名义，把对方的胡须也全部拔光。这个故事中体现出来的乐观主义精神是很有感染力的。在传统社会里，许多底层民众的人格尊严和人权都得不到保证，常会受到统治阶级和各种恶势力的欺凌，他们的满腹冤屈无处发泄，就跟那只弱小的八哥鸟一样，无法和强大的恶势力抗争。于是他们就会在口耳相传的故事中采用幻想的方式来加以发泄，以求达到某种心理上的平衡。

流传在河南、山东一带的“八哥鸟报仇”型故事，尽管依旧按照上述的情节结构展开叙述，但在许多细节上却出现了明显的差异，值得加以比较。今以河南的《八哥怨》为例，述其梗概：

一只八哥鸟原是戏班所养，常听戏，也会唱几段。八哥被县官抢去，它从此不肯唱。县官生气，将鸟笼摔破。八哥带着链子逃走，觅食时遇难，被樵夫救下，细心喂养它。八哥为报恩，让樵夫带它到开封，在一小酒馆住下。八哥每天唱戏招徕客人，樵夫借此赚了很多钱。一财主看见，欲仗势霸占。八哥为樵夫出主意，让樵夫以三百两银子的代价把八

---

①《八哥审知县》，章芝阶口述，载《浙江省民间文学集成绍兴市故事卷》（下），中国民间文艺出版社，1989年版，第418～420页。

哥卖给财主。八哥到财主家，光吃不唱，屙了主人一头屎。财主气极，抓住八哥，拔光毛，让厨师去炖汤。八哥求厨师放了它，给厨师出主意，杀只小鸡来代替。厨师把八哥送到附近一座庙中，藏在佛像背后窟窿里。人们烧香，八哥就说："阿弥陀佛，超度上天。"庙里的香火从此大盛。这时财主也来烧香，八哥鸟乘机作弄他，先要他磕四十九个响头。财主想全家升天，八哥说升天要穿仙衣，唆使财主全家都把衣服脱光，并且迫使他招认当初残害八哥的事实。最后，八哥说："八哥肉，吃着香，我把您一家人衣服都扒光。"①

山东的《八哥》和上述情节大致相仿，只是矛盾双方的冲突更为激烈，先是王霸道从王老好手里蛮横无理地抢走了八哥，硬要八哥为他唱戏赚钱。八哥当众大骂王霸道。王霸道要把八哥"煎煎炒炒"，"拿它做酒肴"。八哥又设计逃脱，进了玉皇庙。故事结尾，王霸道一家人上了八哥的当，居然在大雪纷飞的日子里全都穿上纸做的衣裳到玉皇庙去，妄想升天，结果全都冻死在庙里②。

北方的这两个故事中，有两个细节处理是很别致的。一是八哥鸟在大庭广众处唱戏，为他的恩人赚钱。这个细节很有生活气息，而且因此引起后面的冲突，十分自然。二是八哥鸟报仇不用"拔光胡须"的手段，却让仇人"脱光衣服"。对于听众来说，似乎"脱光衣服"要比"拔光胡须"更为解气。这种艺术构思应该说是合理的。鸟儿没穿衣服，全身的羽毛就是它的衣服，你既然拔我的羽毛，我就让你自己脱光衣服。这也是"以其治人之道，

① 《八哥怨》，见《河南民间故事集》，中国民间文艺出版社，1985年版，第351～355页。

② 《八哥》，董均伦、江源记，载《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982年版，第308～314页。

还治其人之身”。艺术手法不同，却达到了同样的效果。

南方各地的说法，大致与浙江绍兴的《八哥审知县》相似，当然在某些细部，也总是会出现歧异的。这里要提到的是，在鸟的名称上，也出现了歧异。广东有一个文本是说“了哥”①、广西的一个文本则又说成是“鹦哥”②。我们知道，八哥、了哥、鹦哥，在动物学里是三种不同的鸟。八哥亦称鸲鹆、鸜鹆，翼羽有白斑，飞时显露，呈“八”字形，故称八哥，它生活在我国中部、南部地区。了哥，亦称鹩哥、秦吉了，主要分布在云南、广西南部和海南岛一带。鹦哥，即鹦鹉，羽毛的色彩比前两种更为鲜艳漂亮，主要分布在我国南部近热带地区及西南等地。这三种鸟虽然各不相同，但经过一番训练之后，都能模仿人言。而“八哥鸟报仇”型故事则正是从它们的这一特性出发，才创作出来的。人们在讲述“八哥鸟报仇”的故事时，因地制宜把八哥说成了哥，或是鹦哥，是口头文学中常有的变异。

二

在民间故事的大家族里，动物故事是一个很大的门类。早期人类曾经在很长的一个历史时期里，以狩猎为其主要生产方式，狩猎的对象当然是动物。即使进入农耕阶段，人们也还会驯养许多动物。正是人们在长期生活中积累起来的对动物习性的细心观察和对动物的浓厚兴趣，直接诱发了大批动物故事的诞生。

追寻“八哥鸟报仇”型故事的踪迹，我们在南朝宋·刘义庆《幽明录》中读到一种较早的记载：

> 晋司空桓豁之在荆州也，有参军，五月五日，剪鸜鹆舌

① 《了哥报仇》，流传广东南海，载《民俗》105～106期（1930），第15～17页。

② 《鹦哥》，见《中国民间文学三套集成·广西卷玉林市民间故事集》，1987编印，第185～189页。

教语，无所不名。后于大会，悉效人语声，无不相类。时有参佐齆鼻，因内头瓮中效之。有主典盗牛肉，乃白参军："以新荷裹置屏风后。"搜得，罚盗者。①

鸜鹆，就是八哥鸟。这里已经出现简单的情节，说某人偷牛肉，八哥会向主人告发，不妨称其为"八哥鸟报仇"的滥觞。在浙江绍兴的《八哥审知县》中，就有一段情节说八哥为主人看家，揭发"隔壁张大，摘了南瓜，屋后王二，拘去母鸡"。我们似乎可以从中窥见《幽明录》所记文本的影子。

类似的文本还可以举出一些来。有个故事说，主人养一只白鹦鹉，外出归来鹦鹉总要向主人说"僮仆善恶"。后来却不说了，主人问其缘故，鸟说："见藏瓮中，何由得知？"② 这个故事说鸟儿聪明，僮仆比它更聪明，把它放进瓮中，什么也不知道，于是也就告发不成了，颇为风趣。还有个故事说，有人在岭南捕获一对秦吉了，一雌一雄，留下雌的，把雄的进贡给武则天。雄鸟"烦怨不食"。武则天问它为啥？鸟说："其配为使者所得，今颇思之。"也就是说它思念妻子，所以绝食。武则天一查，果然如此③。由此可见，这一类故事大概在六朝就已十分盛行了，有的说八哥，有的说鹦鹉，有的说了哥，后世说的三种鸟，那时候都已涉及到。

鸟儿复仇的情节，唐代也已出现。李肇《唐国史补》中提到一个《乌鸦报仇》的故事，说军将谭、王二人出差，在路上遇见一群乌鸦，嫌它们吵闹，姓王的掷石子打死了一只。忽然，姓谭的头痛难忍，走不动了，让姓王的先走。这时他们的上司做了个梦，梦见姓谭的来告状，说姓王的在半路上杀死了他，要求上司

---

① 《桓豁》，见《太平广记》卷四六二引。

② 《张华》，见《太平广记》卷四六〇引《异苑》。

③ 《刘景阳》，见《太平广记》卷四六三引《朝野佥载》。

严惩凶手。后来果然见姓王的一个人回来，于是上司就把姓王的抓了起来，严刑拷打。直到姓谭的也回来了，才知道是一场误会，缘由则是乌鸦的鬼魂要报仇。这个故事里乌鸦是被人打死的，它死后变鬼，设妙计报了一石之仇。与人相比，乌鸦是弱者，它受人欺侮，按说是很难报仇的。讲故事的人只好运用幻想的手段，赋予乌鸦一种超自然的力量，才使得矛盾双方的力量对比出现逆转，故事情节的发展既在情理之中而又出乎意料之外。诚然，《乌鸦报仇》的情节结构有其独特之处，和后世的“八哥鸟报仇”不尽相同，不过它们之间还是有一些相通之处的。

我们知道，在印度的民间故事中，有着许多以鹦鹉为主角的故事。其中有一本《鹦鹉故事七十则》①，从书名上就可以想见这是个何等庞大的故事群。著名的《鹦鹉灭火》就是随着佛经传入中国，并且产生过巨大影响的一个好故事②。大概是受了《鹦鹉灭火》等印度故事的影响，有关鹦鹉的幻想故事也开始在中国盛行起来。除了前面已经提到过的《异苑·张华》之外，唐宋间较为著名的鹦鹉故事还有《鹦鹉冢》③、《鹦鹉告事》④、《鹦鹉寄声》⑤ 等则。尤其是《鹦鹉寄声》，感情真挚，寓意深刻，值得一提。宋人笔记中有两个版本，文莹记得详细，邵伯温记得简

---

① 刘安武：《〈印度民间故事集〉（第一辑）选编后记》，中国民间文艺出版社，1984年版。

② 这个故事较早见于三国吴·康僧会译《旧杂譬喻经》卷上，南朝宋·刘义庆《宣验记》、刘敬叔《异苑》和唐·玄奘《大唐西域记》都有大同小异的记载。

③ 《鹦鹉冢》，唐·郑处诲《明皇杂录》逸文，《事文类聚》后集四十引。

④ 《鹦鹉告事》，五代·王仁裕《开元天宝遗事》卷上。

⑤ 《鹦鹉寄声》，宋·文莹《玉壶清话》卷六；又见邵伯温《邵氏闻见录》卷十七。

略，今抄录后者：

有关中商，得鹦鹉于陇山，能人言。商爱之，偶以事下有司狱，旬日归，辄叹恨不已。鹦鹉曰："郎在狱数日已不堪，鹦鹉遭笼闭累年，奈何？"商感之，携往陇山，泣涕放之。去后，每商之同辈过陇山，鹦鹉必于林间问郎无恙，托寄声也。

故事里的鹦鹉有如此复杂的心态，决非动物所能为。应该说，这正是讲故事的人才可能有的思想感情。

到了明代，李诩在他的《戒庵老人漫笔》中还特地搜集了前人笔记中有关鹦鹉故事的七种不同说法，放在一起加以比较，并且提出了他的疑问①。其实，他的怀疑是大可不必的，如果把《鹦鹉寄声》看作是历史上曾经广为流传的一则民间故事，那么它在流传过程中出现诸多歧异，自然就毫不奇怪了。

在清代笔记中，也有一个文本很值得注意，那就是长白浩歌子《萤窗异草》三编卷三的《秦吉了》。这个文本说，有只了哥鸟非但会说话，而且通人性，它为一对青年男女做媒，从中传递情书，往返奔波，不幸被恶少流弹打中，当场死去。此后，这对男女的恋爱遭受各种磨难，全靠秦吉了的鬼魂托梦，才使得有情人终成眷属。从严格意义上说，这是一篇小说创作。但是究其素材的来源，当与民间故事有关。《萤窗异草》是清代笔记中追随《聊斋志异》风格较为成功的一种，其中不少篇目都与当时民间故事有着千丝万缕的关系，《秦吉了》也不例外。当今记录的"八哥鸟报仇"型故事中，也有几篇提到了八哥鸟为主人（恩人）做媒的情节单元②，估计就和清代的这一类故事有关。

---

① 明·李诩：《戒庵老人漫笔》卷七"鹦鹉事相同"。

②《八哥为媒》，见山东省莒南县民间文学三套集成办公室编《莒南民间故事集》（二），1988年编印，第311～313页。

历史上的一些八哥鸟故事往往涉及鸟的鬼魂，这大概和中国历史上的鬼故事特别发达有关。人们讲故事时一旦遇到无法解决的矛盾，就会搬出鬼神来，这样的一种叙事规律是众所周知的。随着时代的进步，人们头脑里的鬼神意识逐渐淡化，取而代之的是依靠自己的聪明才智去报仇雪耻，争取幸福。正是在这样一种时代潮流的推动下，才在历史上如此丰富多彩的八哥鸟故事的基础上，孕育出我们今天所听到的"八哥鸟报仇"型故事来。

三

我们知道，动物故事里的动物其实都会说话，只是"八哥鸟报仇"型有着它独特的艺术个性。别的动物开口说话，听众很清楚地知道这是"假的"，因为生活中的这些动物是不会像人那样说话的；但是"八哥鸟报仇"型故事里的八哥鸟会说话，听众却往往会认为这是"真的"，因为生活中的八哥确实会模仿人的声调"说话"。这正是"八哥鸟报仇"型故事的优势所在。我们还注意到，有的记录文本很注意使故事讲述尽可能地逼真，让故事里的八哥鸟尽量说一些押韵的短句子，讲述人再绘声绘色地一模仿，就更像是鸟语了。比如在浙江绍兴的《八哥审知县》中，八哥鸟对主人说："哥哥哥哥，侬勿要怕，有我八哥，总有哥哥。""哥哥哥哥，金钗金钗，当了银子，买米回家。"当县官命衙役重打八哥鸟三棍时，八哥鸟飞上屋檐说："死罪判勿到，三棍欠公道。"故事结尾处，八哥鸟报了仇之后，又连声说："和尚辛苦，和尚辛苦。"在另一个文本里，八哥鸟报仇之后，在屋檐上对仇人说："县太爷，是我哩！去年拔我羽，今年拔你须！去年打断刘哥手，今年叩破你那老猪头!"① 语言生动活泼，使人忍俊不禁。在这一点上，"八哥鸟报仇"型确实比一般的动物故事更具

---

① 《八哥》，见《云南民族民间故事选》，云南人民出版社，1981年版，第42～45页。

艺术魅力。讲故事的人先是说那只八哥鸟怎么会说话，怎么通人性，这都是生活中完全可能发生的事情。渐渐地，故事进入关键部分，八哥鸟居然想出如此复杂的计谋，又说出如此复杂的话语来，听众一时忘情，就谁也不会以为那是“不可能”的了，反而会一个劲地称赞：“这只八哥鸟真乖！”

较常见的动物故事都是讲述动物与动物之间的一些矛盾纠葛，而“八哥鸟报仇”却让动物与人直接发生尖锐的冲突，让八哥鸟像一个普通的底层民众那样，去面对凶狠的统治者，让它承受按常理是无法承受的巨大压力，这是“八哥鸟报仇”型故事不同于一般动物故事的又一独特个性，同时也是它的又一成功之处。当八哥鸟身上的羽毛全被拔光，又冻得索索发抖的时候，听众对它产生了极大的同情。故事也就造成了极大的悬念。但是八哥鸟并没有气馁，并没有懊丧，它还是坚忍不拔地活了下来，重新长满了羽毛，并酝酿出了一个极妙的报仇主意。故事也就在这种绝处逢生的艺术处理中获得了成功。它实在是动物故事大家庭中的一朵奇葩。诚然，它的形成比起那些完全讲述动物与动物之间矛盾纠葛的故事来，确实要晚近得多，但它仍然可以纳入动物故事的范畴。

德国学者艾伯华在《中国民间故事类型》中较早地注意到了这个类型的存在，将其列为“动物与人”中的一个型式：“鸟报仇”①。他没有说这是什么鸟。据笔者掌握的材料，绝大多数篇例说是八哥鸟，少数篇例说成是与八哥鸟极相似的了哥、鹦哥，故而将其定名为“八哥鸟报仇”。这比笼统地说“鸟报仇”要准确些。

丁乃通编撰《中国民间故事类型》，在动物故事·鸟类部分列

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第17页。

有“243·鹦鹉装上帝”表述得不大像中国故事。大致推测，应该就是指本文所讨论的“八哥鸟报仇”型。该书收录20世纪60年代以前采集的篇目19例，从篇目内容分析，即为“八哥鸟报仇”①。不过由此可知，这也是一个世界性的故事类型，西方人说“鹦鹉装上帝”，中国人说“八哥装菩萨”，意思是差不多的。就这个类型的中外民间故事作比较研究也是件很有趣味的事情。

（顾希佳）

同舟共济人与兽

——“感恩的动物忘恩的人”故事解析

我国著名作家老舍，曾于20世纪60年代创作过一部优美的童话剧《宝船》，它将好心人在洪水中救助动物，动物均能感恩图报，同被救的人反而恩将仇报进行对比，以爱憎鲜明和故事曲折震撼人心，深得少年儿童的喜爱。童话剧由一则江苏同名故事改编而成。本文所评说的就是由《宝船》所代表的这个著名的故事类型。

一

《宝船》有多种大同小异的说法，丁乃通在《中国民间故事类型索引》中，将它列为160型“感恩的动物忘恩的人”，当时他见到的故事只有18例，笔者在20世纪80年代以后采录的资料中又发现多例，在我国从东北到东南，从西北到西南广大地区

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第47～48页。

的民间口头文学中世代相传，深受各族民众喜爱。代表性文本除江苏的《宝船》① 之外，尚有福建的《只可救虫不可救人》②，广西壮族的《渔夫和皇帝》③，云南的《得玉崖》④，四川的《复生珠》⑤，山东的《陆不平和庞人踩》⑥，辽宁满族的《兀向保与寒向保》⑦，陕西的《金蟾壳》和《蒋恩不报反为仇》⑧，宁夏回族的《蚂蚁虫拉倒泰山》和《王少爷与花牛牛》⑨ 等。

以上篇目中，姜慕晨在江苏采录的《宝船》，代表着本类型故事情节较为单纯的一种类型，梗概如下：

> 一个叫王小的小伙子上山打柴，救活了一位在过桥时不慎落入水中的老人。老人送给他一只纸折的宝船，告诉他过些时这里要发大水，乘坐宝船可以躲过这场灾难，又叮嘱他："水上遇着什么动物都可以救，碰着人千万不要救。"后

---

① 《宝船》，见《中国民间故事选》第一集，作家出版社，1958 年版，第 138～144 页。

② 《只可救虫不可救人》，见《中国民间故事集成·福建卷》，中国 ISBN中心，1998 年版，第 574～577 页。

③ 《渔夫和皇帝》，见《广西壮族文学》，广西人民出版社，1961 年版，第 86～88 页。

④ 《得玉崖》，见《云南各族民间故事选》，人民文学出版社，1962 年版，第 23～25 页。

⑤ 《复生珠》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 502～503 页。

⑥ 《陆不平和庞人踩》，见山东临沂《四老人故事集》，1986 年编印。

⑦ 《兀向保与寒向保》，见《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984 年版，第 239～252 页。

⑧ 《金蟾壳》《蒋恩不报反为仇》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 483、536 页。

⑨ 《蚂蚁虫拉倒泰山》、《王少爷与花牛牛》，见《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国 ISBN 中心，1999 年版，第 312～318 页。

来果真发了洪水，王小从水中救活了三种动物：大蛇、蚂蚁和蜜蜂。接着又有一个叫张三的人在水里呼救，王小见了顾不得老人的叮嘱，把他也救了上来，随后还结拜成兄弟。张三把王小的宝船哄骗到手以后，进京献给皇上，自己做了大官，并迫害前来京城找他的王小，将王小打得半死。这时三种动物出来报恩：大蛇衔来一棵仙草擦好了王小身上的伤，还告诉他可以用这仙草治好皇姑的怪病；蚂蚁帮他将混在一起的谷糠和芝麻分开；蜜蜂帮他从54顶花轿中认出皇姑坐的花轿。最后，王小同皇姑成亲当上了驸马，忘恩负义的张三被皇上砍头，受到应得惩罚。

“动物报恩”本是民间故事的常见母题，它表现了在古朴的自然生态环境中人与周围动物互相依存、和谐共处的亲密关系。本篇的新颖之处是以洪水逃难的背景，巧妙地把具有不同思想性格特征的人和动物串联在一起，以被救动物的感恩图报来反衬人类中忘恩负义者的险恶卑劣，正如王小的悲愤呼号：“这狠毒的张三，还不如这蛇哩！”由此表现出它深厚的内涵和震撼人心的特殊魅力。

二

这个被中国民众所喜闻乐见的故事，却源于佛经中的“本生故事”，其原初形态则是一则古老的印度民间故事。

我们从公元516年前后南朝梁代高僧宝唱等撰集的一部汉译佛经故事大全《经律异相》中，就可以找到三篇160型故事梗概。

一是《现为大理家身济鳖及蛇狐》，出自《布施度无极经》①，

① 《经律异相》第11卷，上海古籍出版社，1988年版，第58页。又见刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第579～581页。

大意是：昔日菩萨化身为积财巨亿的“大理家”(大财主)，慈爱众生。有一天从市场上买鳖放生，那只鳖随后相告：洪水将至，应当赶紧备船逃难。到了发大水的日子，鳖带着菩萨一道乘船出逃，先后从水里救起一条蛇、一只狐狸。后来又听见有人呼救，鳖以“人心奸伪”为理由，不赞成把这人救起。菩萨本着仁爱之心，还是把他救上船来。

后来洪水退去，蛇与狐各自找地方安家。狐在打洞时意外地获得古人埋藏的紫金百斤，特地送给菩萨报答救命之恩。菩萨本来打算把这些金子用来救济穷人，可是那个被救起的“漂人”知道此事后却蛮横无理地要占有一半，菩萨不肯，他便向官府诬告，使菩萨身陷牢狱。后来那条蛇想出一个妙法相救：蛇将太子咬伤，菩萨用蛇药医好太子，并向国王陈述了自己遭恶人陷害的经过。国王当即诛杀漂人，并封菩萨为相国。

另一篇是《慈罗放鳖后遇大水还济其命》，出自《阿难现变经》①。它讲的也是主人公慈罗买鳖放生，后发洪水，得鳖相救的故事。其中的忘恩负义者是慈罗救起的卖鳖人，他向官府诬告慈罗，官员在书写慈罗的罪状时，被慈罗在水中救起的那群蛾子却扒在笔头上让他写不出字来，这件奇事惊动了国王，最后真相大白，卖鳖者被诛杀。

还有一篇是《日难王弃国学道济三种命》，出自《摩日国王经》②。它讲的是在山林弃国学道的日难王，从深坑中救出一乌、一蛇和一猎人。乌鸦衔来宫中明月珠报恩；猎人却诬告日难王偷盗，险遭活埋；最后那条蛇前来相救，它咬伤太子后又送神药给日难王为太子治伤，日难王由此得以免罪并具陈本末，于是国王

---

① 《经律异相》第44卷，上海古籍出版社，1988年版，第233页。中国民间故事中所流行的“蚊蝇抱笔头”为主人申冤的情节即源于此。

② 《经律异相》第26卷，上海古籍出版社，1988年版，第143页。

将忘恩负义者处于极刑，以警臣民。

以上三篇故事的主人公，不论是大财主、普通人还是国王，他们都是以佛祖转生的形象出现的，因而属于“佛本生故事”之列。在另一种依据巴利文汉译的《佛本生故事选》中，载有《箴言本生》，所讲的也是160型故事，主人公是在山里修行的隐士，他从洪水中救出蛇、鼠、鹦鹉和王子，三种动物都懂得报恩，而那个王子当上国王后再次见到隐士，竟要置之死地：“我要乘他还没有向众人说出他对我的恩典，先砍下他的头。”结局是愤怒的民众把这个无情无义的国王拉下宝座，扔进沟壑，拥戴隐士当了新国王①。

以上各篇虽出自不同佛教经典，所说的实际都是同一故事。情节结构大同小异，贯穿其中的主旨却完全一致，不论是借大鳖之口道出：“人心奸伪，少有终信，背恩追势，好恶凶逆”；还是由贤明国王下令：“不仁背恩，恶之元首，尽杀之”；或者是以“箴言”的形式由修行人反复咏叹：“人们说得对，世上有些人，倘若救他命，不如捞浮木。”都是痛斥忘恩负义者的邪恶行径，倡导人与人之间慈善友爱。有关学人曾评论道，佛经中“这类写人忘恩负义的故事反映了当时社会道德的堕落。随着私有制的发展，人的道德也畸形发展，成为社会的一个弊病。这些故事只是反映了佛教徒们善良的道德愿望，因为这种社会弊病显然不是靠佛教徒的说法讲道所能改变的”②。这些故事改变社会道德风貌的作用确实是很有限的，但它对邪恶的痛斥和对慈善友爱的呼唤仍然凝聚着人类良知，具有激浊扬清的积极作用。

---

① 郭良鋆、黄宝生译：《佛本生故事选》，人民文学出版社，1985年版，第57～60页。

② 郭良鋆：《印度巴利文佛教文学概述》，见《南亚研究》，1982年第3期。

这几篇故事的体裁属于“佛本生故事”，通俗地说，就是关于释迦牟尼如来佛前生的故事。据说佛祖经历过许多次轮回转生，因而故事中的正面主人公，不论是国王、商人，还是某种动植物，都可以看作是佛祖的化身，这些叙说也就都成为“佛本生故事”了。实际上，它们大都是由人们喜闻乐见的民间故事演绎而来，并非纯正的宗教故事。正如季羡林先生在《佛本生故事选·代序》中所指出的：“实际上，这些故事绝大部分是寓言、童话等等的小故事，是古代印度人民创造的，长期流行在民间。这些故事生动活泼，寓意深远，家喻户晓，深入人心。”“绝大部分故事都与佛教毫不相干，有的甚至尘俗十足。但是，佛教徒却不管这些，他们把现成的故事拿过来，只需按照固定的形式，把故事中的一个人、一个神仙或一个动物指定为菩萨，一篇本生故事就算是制造成了。”就上述四篇故事而言，从它拥有大同小异的多种异文来看，应该是一个众口传诵的印度民间故事。我们在一部印度古代民间故事集《五卷书》中，也见到了它的世俗文本《老虎、猴子、蛇、和人》。除以山中的一口深井为救人的背景之外，其他情节均同上例。它借几个动物之口道出：“人这玩意儿，总是万恶的集中地。”“对于一个忘恩负义的人来说却没有方法把罪来赎。”痛斥邪恶人性的主旨十分鲜明突出①。

这些民间故事进入佛经，增添了一些宗教附会成分，然而基本面貌并未改变，甚至像老百姓在怒吼声中推倒无情无义的国王这类“犯上作乱”的情节也保留了下来，显示出深厚的人民性。在倡导慈爱众生的同时，愤怒斥责、严厉惩罚忘恩负义的奸恶之徒，世俗伦理同佛教哲学在这类故事里得到融合无间的体现，闪

---

① 《五卷书》中文版，人民文学出版社，1981 年版，第 84～88 页。又见刘守华《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年版，第 177～178 页。

耀出正义和理性的光辉，赋予它以不朽的艺术生命力。

据巴利文译出的《佛本王故事选》中文版，20世纪80年代才在我国问世。然而进入《经律异相》一书的那几篇故事，伴随佛教文化在我国传播已有1500多年历史，它们蜕化为中国民间故事是毫不足怪的事。

三

将中国、印度的160型故事加以比较，从它们所包含的母题（情节单元）、组合序列及其主题的契合一致，再联系这些印度故事借佛经进入中国已有漫长历史的背景来看，我们有充分理由断定，中国故事是从印度故事脱胎而来。但中国故事并非外来故事的简单移植，而是充分吸取民族文化滋养的合理演变与再创造。

中国故事中，形态较为单纯的一种类型，以《宝船》为代表，故事以洪水中乘船逃难为背景，由主人公慈爱救物、奸人陷害、动物报恩这几个母题构成，情节结构和印度佛经故事最为接近；然而在背景选择、角色配置和细节点缀等方面，又发生了贴近民族文化与民众心理的变异。中国道教信仰中的仙人给好心的王小送了一件宝物，纸折的“宝船”放在水里可以救人，将它献给皇帝还能当上“进宝状元”，由此引发一系列冲突纠葛；三种动物后来不仅帮王小治伤，还设法帮助他通过“难题考验”，娶上皇姑，获得幸福婚姻。存活于中国民众口头的这些故事，虽然是在“报恩的动物忘恩的人”这个印度故事的古老程式之内展开叙说的，但它们的生活与艺术情趣却完全中国化了，在世界民间故事宝库中仍然显得十分新颖别致。

中国同型故事的多数篇目所采取的是复合形态，在原有框架内楔入一个乃至几个母题，节外生枝，使故事情节更曲折生动，生活艺术情趣更丰富多彩。如《陆不平和庞人踩》，由山东著名女故事家胡怀梅口述，它以心眼好的庞家母子为主人公，让观音老母送给他们一个用秫秸扎制的宝船用于洪水逃难，接着楔入一

个“石狮子眼红预兆洪水”的母题。以下的情节按传统模式展开，而结尾对奸人的惩罚却别具一格：

庞人踩把前后的事给大人说了。大人禀明圣上，这才罢了陆不平的官，让给了庞人踩。后来万岁爷把庞人踩召到金殿，说：“庞人踩，到这般光景，你还留着陆不平干什么？”庞人踩说：“小人不敢自作主张，请圣上作主。”皇上说：“将他杀死剁成肉泥，抬到午门外边，用土埋好，好叫武官当作上马石。”庞人踩就照办了。这就叫路不平，旁人踩。

将忘恩负义的奸恶之徒埋在路上让人践踏，所表现出来的对坏人坏事深恶痛绝的情感显然更为强烈。而这一结尾又巧妙地概括在“路不平，旁人踩”的俗语中，给人以深刻难忘印象。中国民间故事常常采用这一手法，如关于两位好朋友的故事《春风和细雨》，就借用“没有春风，哪来细雨”的俗谚作情节线索；关于善恶两弟兄的故事《河东与河西》，则以“三十年河东，四十年河西”的俗谚点明主题等等。这一手法虽出于附会借用，却寓意鲜明而又趣味盎然，具有浓厚的中国文化特色。

广西壮族的《渔夫和皇帝》，早在20世纪60年代就被学人作为壮族民间文学佳作写进《广西壮族文学》一书。将旧时代神圣不可侵犯的皇帝作为忘恩负义的奸人给以无情鞭挞，使这篇故事饱含被压迫者的愤怒抗争情绪。这同古代印度佛本生故事中对无情无义的国王的痛斥是心心相印的。然而中国故事却借用了机智人物故事中哄骗财主乘坐并敲打水缸去会见“海龙王”的情节单元，让奸恶而又恶蠢的皇帝自己葬身鱼腹，这又平添了新的喜剧情趣。

在中国最流行的160型故事，是故事情节更为丰富完整的《石刚和金巧》、《兀向保与寒向保》及《只可救虫不可救人》等。它们在单纯型所包含的三个母题之外，再楔入“石狮子眼红预兆洪水”和“下地洞斩妖救皇姑”两个母题，实际上是160+825A

+301所构成的复合形态。以辽宁满族故事家李马氏所讲述的《兀向保与寒向保》为例，记录的篇幅就近万字。人物众多，背景广阔，情节跌宕起伏，叙说重点转向主人公通过重重磨难娶上皇姑为妻，使结局更加圆满。这一变异表现出口述故事的情节结构由简趋繁，人们喜爱听长篇故事的审美趋向。

在160型的多种异文中，出自西北陕西、宁夏地区的几篇异文特别值得我们注意。上述东北、东南地区的同型故事，不论形态繁简，都是以洪水中乘船逃难为背景来串连角色、结构故事。由于这些地区洪水灾害频繁发生，使它同印度故事的叙述模式十分接近。而在缺水的西北地区，传承这一故事就得因地制宜地改换叙述背景，背景的转换又会引起情节和细节的重新构造，如《蚂蚁虫拉倒泰山》的梗概：

从前，一家人养了三个儿子。三儿子叫三旦，入学念书，救活了一只折腿的癞蛤蟆，将它放在土窑里喂养。癞蛤蟆长到箩筐大时，将自己腮边的两个蛋送给他："这两个蛋一真一假，不管啥东西死了，用真蛋一挨就活。记住：万样的虫能救，惟有黑头虫（人）不能救。"三旦在出外流浪中救活了一条蛇、一只老鼠和几只蚂蚁，也救活了一个人。被他救活的那个人恩将仇报，将他推进地下深洞，随即拿着宝蛋进贡给皇上当了宰相。三旦后来被诬陷入狱，老鼠送食物给他吃，并从结拜兄弟手中用假宝蛋换回真蛋；蛇咬了皇姑一口，又教给三旦治蛇咬的方子；蚂蚁不但把搅合在一起的谷子和胡麻分开，还聚集在一起将京城外十里的泰山拉倒，使朝廷震动。最后在皇帝面前说明真情，三旦终于当上了进宝状元和驸马，忘恩负义者被斩首示众。

这篇回族故事撇开洪水逃难，又让佛祖、仙人离开故事，以黄土高原的常见景物为依托，借神化几种小动物来构造情节，显得新奇不凡，本来流行俗谚是"蚂蚁难撼泰山"，故事里却讲蚂

蚁可以将泰山拉倒使举国震动，大胆想象中洋溢着诙谐与豪情。回族的另一篇异文《王少爷与花牛牛》也具有类似特色。故事的主旨：忘恩负义的黑头虫（人）比世上万千虫类都可恨，明显源自佛经故事，而整个故事所含蓄的艺术情趣却有着鲜明的民族特色。在这里充分表现出西北回族口头文学家推陈出新、大胆创造的艺术智慧。

160型的复合形态似乎最早出现在通俗小说中，成书于明代万历年间的《包龙图判百家公案》（一名《包公传》），其中第59回《东京判决刘驸马》，就是一个拉长了的“报恩动物负义人”故事，乐善好施的崔长者之子崔庆为故事主人公，被他在洪水中救起的屠夫之子刘英充当忘恩负义的角色，好人反遭诬陷下狱，鼠猴蛇三种动物报恩相助，后经包公明断此案才真相大白，善恶各有所报①。通俗小说吸取民间故事素材，将它们缀合改编，再流向民间，对许多故事从单纯型走向复合型的演变，起了推波助澜的作用。民间故事和通俗小说、地方戏曲在面向大众的过程中相互影响、彼此融合，成为中国民间文化领域一个引人注目的特征。

“感恩的动物忘恩的人”这个具有一两千年悠久历史的故事，不仅呼唤人与人之间要彼此关爱，同舟共济，还在人们特别是在孩子们身上，培植着对动物世界友好亲切的感情。民间故事从来不把动物世界和人类世界完全分离开来或对立起来。人与动物亲密和谐共处的思想，虽然是在人类早期的特殊历史条件下形成的，今天在地球村的自然生态遭到严重破坏的情况下，这类故事中所蕴含的慈爱动物的人文精神，就显得更加难能可贵了。

（刘守华）

---

① 见《中国通俗小说总目提要》，中国文联出版公司，1990年版，第109页。

挖去眼睛又割肝

——“人心不足蛇吞相”故事解析

在中国民间故事中，“人心不足蛇吞相”是一个富有特色但却易为人们忽视的故事类型。故事的主要内容是：一樵夫（或货郎）偶然间救了一条蛇并把它喂养大（或直接放生），临别时，蛇对樵夫说，日后如遇到困难可前往某山中找它帮忙。后来樵夫为满足自己升官发财的贪欲，累次向蛇索取宝物。蛇为报答樵夫的救命之恩，强忍疼痛把自己的眼睛取出给樵夫，樵夫因此当上丞相。后来，为了能当上国王，樵夫再次向蛇索要致命的肝或胆，蛇就把樵夫吞吃了（或蛇痛死，樵夫闷死蛇腹）。这一故事在中国的流布范围非常广，在已问世的《中国民间故事集成》辽宁、陕西、福建、浙江 4 个省卷本中，都把它作为“常用故事类型”列出，所附录的异文索引合计达 86 篇①。笔者另外还搜求到 40 余篇。它们流传地区遍及全国。在丁乃通先生《中国民间故事类型索引》中，也收录了近 30 篇异文，并按照国际惯例，把这一类故事编号为 AT285D。

一

从已有的异文情况来看，这一类型故事可分为以下几种亚型。

---

① 见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国文联出版公司，1994 年版，第 996 页；《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 736 页；《中国民间故事集成·福建卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 891 页；《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 898 页。

神蛇吞人亚型。这一亚型是“人心不足蛇吞相”故事的主体，主要由两个母题复合而成：“动物报恩”和“贪心不足”。其中“动物报恩”是民间故事中很常见的一个母题，常和其他母题组合而生成故事。值得注意的是，在这一亚型中，“蛇吞人”的方式可以分为两种情况：第一，蛇对樵夫的不合理要求忍无可忍，因而把贪心不足的樵夫吞吃了；第二，蛇对贪心不足的樵夫一忍再忍，舍身报恩，终被樵夫弄得疼痛而死，樵夫也因此葬身蛇腹。尽管樵夫最终都葬身蛇腹，但其中却反映出民众情感的差异。

蛇女吞夫亚型。这一亚型的故事大多是“蛇吞相”和其他类型故事的复合。如《人心不足蛇吞相》，故事里郎中救了一条蛇，蛇为报答他的救命之恩，变为一漂亮女子和他成亲。婚后，蛇女为郎中生了一个儿子。后来，郎中为做驸马，狠心揭去蛇女身上的鳞片为皇姑治病，终于做了东床驸马而把蛇女母子抛弃。过了几年，皇上犯病，郎中为做当朝宰相，妄图杀死蛇女取出蛇肝蛇胆，蛇女怒而把贪心不足的丈夫吞了①。通过兄弟或兄妹对比，更进一步烘托故事主题。但是，这些故事的核心情节仍是“蛇吞相”。

二

“人心不足蛇吞相”是一个具有强烈道德教化色彩的故事类型，这就使得这一故事和其他类型的民间故事比较而言更具特色。故事始于主人公的善举得善报，终于主人公的恶举得恶报。两相对比，具有深刻的警世意义。具体来说，人心不足蛇吞相故事蕴含的道德教化内涵体现在以下两个方面。

反对贪心。这是故事最为鲜明的主旨。有些异文的结尾处明

---

①《中国民间故事集成·辽宁辽阳市卷》，中国文联出版公司，1994年版。

确讲到:"不知足的,将没有好下场。"贪心是民众群体生活中的大敌,贪心不足必然导致损人利己,毁灭群体,这是人心不足蛇吞相故事的警示所在。然而,这一警示远远超出了故事本身,其深层的意义还在维护群体和谐共处的生存秩序,使群体能得以生息、繁衍。群体秩序对于一个氏族、一个家庭、一个民族,乃至一个国家,有着生死攸关的意义。因而各种家法、族规、不成文的乡规民约乃至法律制度等都是为维护这一秩序。与此同时,在道德伦理上,也极力倡导与之相应的观念。纵观几千年来的中国社会发展史,无论是官方还是民间,莫不如此。无限膨胀的贪欲相对于重视群体秩序的传统观念来说,显然是极不相容的。贪心不足所受的严厉处罚正是对群体成员的警告与劝诫。

反对贪心是中国民间一个具有普遍性的道德观念。从各地的民间谚语中,也可以看出这一点。如"贪小便宜吃大亏"、"贪小利,失大节"、"贪便宜者非君子"、"贪心者见了寿衣就想死"等等。在民间歌谣中,贪心也是经常被批评的对象。如在一首歌谣中对贪心者作了生动传神的描述:

问你贪心几时休,穷也愁来富也愁。

骑上驴儿思骏马,当了武将望王侯。

士农工商不愿做,还想帝王做一周。

封妻荫子图富贵,未见何人肯回头。

不仅如此,在民间传说中,贪心也是经常被鞭挞的对象。如在民间传说《吕洞宾卖酒》中,结尾通过吕洞宾的一首题诗极强烈地批判了店老板的贪心不足:"山高不算高,人心比天高。白水当酒卖,还嫌没酒糟。"人心不足蛇吞相故事更集中、更典型、更艺术地表现了这一观念。

故事中反对贪心的主题,在现代精神文明建设中,仍具有积极的意义。故事中樵夫因贪心而最终导致自我毁灭,足以引起我们的反思。这也反映这一故事永不褪色的道德教诲价值。

倡导报恩。这是故事的又一主题。“报恩”是中国民间极为重视的一种道德观念和道德行为。民间俗语“滴水之恩，当涌泉相报”、“恩重如山”等就集中反映了这种观念与行为。在人心不足蛇吞相故事中，蛇的言语和行为集中阐释了民间的这一朴素而鲜明的观念。故事中蛇的“知恩必报”的高尚情操不仅打动了故事讲述者的心，使得故事讲述者在演讲故事时充满了浓重的情感色彩；同时也感动了听众的心，让他们产生对蛇的报恩行为的无限敬意。故事在讲述蛇的报恩行为的同时，又极力突出了郎中的贪婪，他一而再、再而三地向蛇索取致命的宝物。这样，故事在叙述之中就自然让听众对贪心者产生憎恶之情，从而达到道德教化的目的。

从这两点来看，人心不足蛇吞相故事的道德教化功能是明显的。一般而言，道德教育功能强烈的故事“常常用鲜明的对比方式，赞美勤劳、勇敢、善良、忠诚、互助友爱、舍己为人，以及热爱祖国家乡等美好思想品质，鞭挞懒惰、自私、贪心、残忍、损人利己、背信弃义、阴谋狡诈等邪恶思想行为，用淳朴的道德观念给予青少年内心世界以潜移默化的影响”①。人心不足蛇吞相故事就是体现这一功能的经典之作。

人心不足蛇吞相故事尽管包含着强烈道德教化色彩，但却使人读来神融其境，丝毫不见枯燥的说教痕迹。这不能不归功于劳动人民在长期传讲中形成的巧妙的艺术创作手法。首先，对比手法的运用突出了故事的主旨，故事中的对比体现在两方面：(1)男主人公形象前后对比。开始他还是一个善良，具有同情心的小伙子，而他当上丞相后，却贪婪，暴戾，置蛇恩于不顾，只想满足自己无尽的贪欲。前后对比，揭露了贪欲害人之深，给人以有

① 刘守华：《故事学纲要》，华中师范大学出版社，1998年版，第134页。

力警示。(2) 人蛇形象的对比。故事中的樵夫得蛇恩助当上丞相却不思报恩，反而变本加厉地向蛇索取；蛇却是一个知恩必报，富有道德感的形象。在这里，表现出了一种“贪心之人不如兽”的思想。通过这两方面的对比，鲜明而具有说服力。其次，情感因素的强烈渗入。故事中蕴含了口头文学家强烈的情感色彩：对贪心者的愤怒斥责，对报恩者的热情赞美，字里行间无不显露出来。下面让我们看看沈阳市著名女故事家姜淑珍口述的《人心不足蛇吞相》的结尾部分：

货郎做了宰相后，又有人对他说：“‘救人一命，恩情似海。’听说你救了一条蛇的命，你要是能把那条蛇的眼睛挖下来，你将来准能当皇上。”货郎一听心想：我要是当了皇上，就有三宫六院和享不尽的荣华富贵，高兴得一夜也没睡着觉。妻子说：

“你无论如何也不能再找大蛇了，常言道：‘知足者常乐。’”

“你懂得个屁！”

货郎当皇上心切，又急忙忙上山找到了大蛇，把来意对大蛇说了一遍。大蛇伤心地说：“你要什么都行，我都能给你。今天，你要抠我的眼睛，我是不能给你的。你想想，没有眼睛我就看不见亮了。”不管大蛇怎么说，货郎也听不进去，非要不可。大蛇气极了说：“你要是非要不可，就来挖吧。”货郎一听大蛇答应他了，急忙上前，刚要动手，只见大蛇张开嘴，一下子把他吞到肚里去了。

从此后，就传开了“人心不足蛇吞相”这段故事来。①

人心不足蛇吞相在构思上的一个明显特征是谚语生成故事。谚语生成故事，是中国民间故事中常用的一种构思方法，如“三

① 《姜淑珍故事选》，辽宁省沈阳市集成编委会，1988 年编印，第 189 页。

十年河东，四十年河西"、"没有春风，哪来细雨"、"路遥知马力，日久见人心"、"朋友千千万，知心有几人"、"小时偷针，大来偷金"、"有智不在年高"、"赊三不如现二"等。这些既是民间广为流传的谚语，同时又都是民间故事的标题。故事和谚语奇妙地结合在一起，构成中国民间文学中一道绚丽的风景。

三

人心不足蛇吞相故事虽然是民间故事中的一个常见类型，但迄今为止，学界对它的研究几近空白。考察这一故事的形态特征及参照故事中的社会历史文化背景，我们推测，这一故事最初可能来源于《山海经》中的"巴蛇食象"的神话。下面就这一推测略作探讨。

《山海经·海内南经》载："巴蛇食象，三年而出其骨。"郭璞注云："今南方蚺蛇吞鹿，鹿已烂，自绞于树腹中，骨皆穿鳞甲间出，此其类也。"郭璞以鹿佐象，却也进一步确认了"蛇吞象"的神话。在《山海经》中有大量关于蛇的记载，这进一步为"蛇吞象"神话提供了背景。屈原在《楚辞·天问》中疑道："一蛇吞象，厥大如何?"从中可以看出，在先秦时代，这一神话已广为流传。《说文》十四云："巴，虫也，或曰，食象蛇，象形。"这一神话传说在后世得到进一步流传与加工。六朝宋庾仲雍撰《江源记》载："羿屠巴蛇于洞庭，其骨若陵。曰巴陵也。"宋范致明撰《岳阳风土记》载："今巴陵冢在州院厅侧，巍然而高，草木丛翳。……兼有巴蛇庙，在岳阳门内。"① 这已发展成为巴蛇信仰了。在这些和巴蛇有关的神话和信仰中，我们至少可以得出这样一个结论："巴蛇吞象"这一神话原型在历史上曾广为人知。这就为这一神话在后世的演变奠定了坚实的基础。

---

① 以上均见袁珂、周明编《中国神话资料萃编》，四川省社会科学院出版社，1985年版，第217页。

在《山海经》中，巴蛇吞的是实实在在的象，而不是故事中作为人名而出现的“象”和当了宰相的“相”。但在“巴蛇吞象”神话中，已具有了“蛇吞象”情节框架，而这正是“人心不足蛇吞相”故事的核心情节。这种神话和故事情节上的一致性，很难用巧合来说明，可能只有用源流关系来解释才能明了神话与故事之间的顺承关系。因此，我们推测，“人心不足蛇吞相”故事源于“巴蛇吞象”神话，是神话向故事演化的最终结果。

“巴蛇吞象”的神话最终演变为“人心不足蛇吞相”的故事，其间经历了两次关键性的转变。

其一，神话向传说的演变。“巴蛇吞象”在《山海经》中是以神话出现的，至少到六朝时，用蛇骨来解说巴陵的由来，已经可以把它作为传说来解读了。后来范致明关于“巴陵冢”的记录，更是一篇有关“巴陵”的风物传说。“巴蛇吞象”由神话向传说的转变过程中，变得更具传奇性和世俗性。这为人心不足蛇吞相故事的最终形成奠定了基础。

其二，由传说向故事的演变。“象”由动物名转变为人名，是传说向故事演变的关键。传说中“象”作为动物名称，情节建构空间狭小；故事中“象”或“相”作为人名，就给故事情节的建构展现了无限的空间。而“象”与“相”的谐音，则给人们提供了驰骋想象重新构造故事的契机。中国在封建王朝长期统治下，出现一大批贪官污吏，人民群众对他们深恶痛绝，其中的一些“奸相”尤为民众痛恨。人民群众巧妙地把“蛇吞象”转换成为“蛇吞相”，正反映了人民群众希望惩治以奸相为代表的贪官污吏的集体愿望。这种转换使故事染上了“恶人遭恶报”的强烈的道德色彩。反对贪心和倡导报恩正是在此基础上的深化。

人心不足蛇吞相作为深受人民群众喜爱的一类故事，千百年来对人民群众道德意识的形成产生了重要影响。在它由神话向故

事的最终演变过程中，展现出来的是“反映人民实际道德品质和理想的最逼真、最清晰的一张银幕”①。

（罗宏杰）

① 钟敬文：《略谈民间故事》，《民间文学》1955年第10期。

神幻奇境

山中方七日，世上已千年

——“烂柯山”故事解析

将某山附会上一个故事在我国民间文学领域十分普遍，但是以其流传之久远、扩散之广泛而论当推“烂柯山”故事。

一

“烂柯山”故事讲述的是某人进山砍柴，见二人（童子或老者）下棋，他在旁观棋片刻，发觉手中斧柄已烂。回到家里，才知已过百年，同辈之人相继离世。该故事在我国流传十分广泛，被许多文人学者写进自己的诗文中，借古伤怀，感叹人世的沧桑变迁。

《郡国志》载曰：“道士王质，负斧入山，采桐为琴，遇赤松子与安期先生棋而斧柯烂。”故事被录之于晋人所著《郡国志》，看来它的构成同魏晋时期神仙道教的盛行有关。

这段简略的记录具备了该类型故事三个关键情节：入山者——王质；下棋者——赤松子、安期生；斧柯腐烂。虽然记述情节呈跳跃式推进，但是我们还是能窥测出故事发展连贯的环扣。

该故事传承到南北朝时期，已经相当成熟了，故事情节曲折而生动，其中梁·任昉在《述异记》卷上所载《王质》最具代

表性。

信安郡石室山，晋时王质伐木至，见童子数人棋而歌，质因听之，童子以一物与质，如枣核，质含之，不觉饥。俄顷童子谓曰："何不去?"质起，视斧柯烂尽，既归，无复时人。①

这则故事虽然与《郡国志》记述故事有明显传承关系，但却要详尽具体许多。故事发生地的山名十分确切，王质由采桐为琴变为入山砍柴了，王质遇赤松子安期生下棋也被仙童所取代。王质入山"俄顷"人间百年，是因为他聆听了仙歌，吃了仙果。故事在寄寓晋朝人隐逸闲适生活的同时，又闪烁着仙道思想的光芒。任昉《述异记》中记述的"王质"故事，对后世同型故事影响较大，各地民众常常将这个故事与本地风物相连，使它不断地方化，诸如说它发生在浙江衢州（今浙江衢县）、端州高要（今广东省高要县）、雋州（今四川西昌）、达州（今四川达县）等地，从而使该类型故事构成了对后世影响最大的一种结构模式。

"烂柯山"故事发展的另一种模式也出现在晋朝，其中最完备的记录文本是南朝宋人刘敬叔《异苑》卷五中的一则故事：

昔有人乘马山行，遥望岫里有二老翁相对樗蒲，遂下马造焉，以策拄地而观之。自谓俄顷，视其马鞭，摧然已烂。顾瞻其马，鞍骸枯朽。既还至家，无复亲属，一恸而绝。②

这则故事记录的时间与《述异记》中"王质入山遇仙"的故事记录时间相差无几，其故事情节和思想十分相似，显然它们之间有共同的源头，只是在流传过程中发生变异罢了。故事将具体

① 谭达先著：《中国传说概述》，台湾贯雅文化事业有限公司，1993年版，第29页。

② 南朝·刘敬叔著：《异苑》，中华书局，1996年版，第48页。

特指的王质换成泛指的某人，进山者遇到的下棋人一处是在山上的两个具有姓名的神仙，另一处是山洞中无名无姓的两位老翁，如果说这只是故事细节发生变化的话，那么故事中的人物及其结尾的变化就颇具文化意味了。贫困的王质为生活所迫“负斧入山”，而《异苑》中的某人则是“乘马山行”，闪现着魏晋时期隐逸闲适的风俗。同时故事结尾的乘马者“既还至家，无复亲属，一恸而绝”，与故事主人公闲适的生活情调颇不相符，虽然不乏亲情遗痕，也少了几份仙气，但是它在叙事艺术上却比《王质》前进了一大步。

如果说《述异记》中《王质》故事的结尾没有交代主人公面对巨大变化应具有的反应，《异苑》中骑马上山者的结局又过于突兀的话，那么把该型故事的结尾进行尽情发挥的要算晋人葛洪所撰《神仙传》卷二的《吕恭》篇，该故事不仅叙述吕恭“仙乡一日，人间百年”的变化，而且对他在人间生活的细节也进行了描写，最后他“乃以神方授习而去。时习已年八十，服之，转转还少，至二百岁，乃入山去”。“其子孙世世服此药，无复老死，皆得仙也。”①

由于该类型故事的情节和思想颇具中国仙道文化精神，对于生活在贫困交加之中的老百姓来说，他们特别渴望拥有故事中宣扬的那种无忧无虑的生活，因此各地民众喜欢这类故事也就不难理解了。作为一个颇具影响的民间故事，它们常常以自己特有的方式进行流动和变化，“烂柯山”故事常附会在山川名胜上进行传承，这样使全国出现了许多“烂柯山”故事，这些地域性强的“烂柯山”，凭借该故事的影响而声誉大增，毫无疑问它就被“综记一方水土”的地方志所记载。

---

① 《列仙传今译·神仙传今译》，中国社会科学出版社，1996 年版，第 230 页。

北宋·王存《元丰九域志》卷五记载："晋樵人王质见石桥下二童子下棋，质就桥下看之，童子指视，质斧柯烂焉。"

明·黄佐《广东通志·肇庆府》载曰："高要县城北六里曰定山，其下有石室，……三十六里曰烂柯山，苍梧之水出焉。"

清·沈翼《浙江通志》卷十八《烂柯山志》曰：烂柯山"旧名青霞第八洞天，烂柯福地。……又名石室，今石室在桥之右五里"。

这三则对"烂柯山"遗迹的描述，出自不同时代的方志学家之手。他们记录得凿凿有据，将"烂柯山"遗迹作为一个地理历史概念给予准确的描述，虽然他们的"烂柯山"遗迹由故事附会而成，但是却省略了民间百姓对该遗迹传奇化的解释，这一点正好体现了方志的历史文化内涵和写作原则，也是"烂柯山"故事传承源脉的重要线路。

"烂柯山"故事以文学化和历史化的两种方式，从多个侧面传承下来，各个时代、不同身份的创作者依据故事中的某一情节创作出许多优秀的作品，直到今天，该类型故事仍然活在民间，并凭借它的影响，使该类型故事中的"烂柯"遗迹，充满着神秘色彩，成为当地声名显赫的风景之一，吸引着海内外游客。

二

近现代"烂柯山"故事虽然没有古代同型故事的仙道之气，但是其故事的结构仍然沿袭着魏晋时期同型故事的模式，如果说该类型故事存在变化的话，那就是它的情节和内容不断地丰富，其文学色彩越来越浓了。

河南《烂柯山》的开篇对洛阳城西烂柯山山景作了如下描写：

> 山上长满了奇花异草，更稀罕的是还有许多大树化石，那些树干和象牙雕刻的一样。到了这座山上，就像飘入

仙境。

桃树下有两个老汉在下棋。这两个老汉身穿道袍，白发银须，红光满面。王樵虽然穷，但他也喜欢下棋，就站在旁边看了起来，看着看着，忽然几瓣落花飘到他身上。他抬头一看，原来是桃花谢了，落花满地。不一会儿，树上结满了红艳艳的鲜桃。王樵忍不住摘了一个桃子吃起来。只觉得满嘴香甜，顿时感到心明眼亮，浑身舒服。又一会儿，桃子没了，树上的绿叶变黄了，纷纷飘落在地上。再一会儿，桃花又红了，树叶又绿了。①

再如辽宁义县《棋盘山》中的描写："王质一到山顶，便见云雾缭绕，瑞气生辉，环顾四面八方，群山林海，赤橙黄绿青蓝紫反复重演，五光十色，耀人眼目。再看两位老人都是鹤发童颜，神采奕奕，盘腿对弈。"②

虽然它与古代同型故事的精炼相比，朴实清新中显得更为细腻，但是它独特的审美情趣和文学个性体现了现代故事传承者的精神追求和审美情趣。

流传于山地民族中的烂柯山故事，其故事主角为樵夫或出游者。他们观棋于景色别致的山中如痴如醉，返回村里一人不识，这些情节闪耀着我国山地文化的光环，湖北京山流传的《磨棋观》就是代表。

一位农民到棋观山出游，见有黑白胡子的两位老人下棋，他观棋良久。黑胡子老者得知农民因天旱有一斗多田无法耕种，就教他种芝麻。农民半信半疑地种上了。秋收时

---

① 《烂柯山》，见顾丰年整理，林野等编《中州名胜传说》，上海文艺出版社，1986 年版，第 47～49 页。

② 《棋盘山》，见《辽宁民间文学集成·义县资料本》，1988 年编印，第 26～27 页。

节，芝麻丰收。为了感谢老人，农民背上一袋芝麻上山，老远就看到两位老者仍在山上下棋。农民说明来意，观了一会棋，就从仙人处下山，可是他怎么也找不到驮芝麻的驴子，回家一打听，原来世上已经过了几百年。①

故事以农民生活为背景，充满着清新、质朴、自然的气息，具有鲜明的农业文化特色。在笔者搜集的"烂柯山"型故事中，其变异性较大的要算浙江海盐的《棋盘石》了。该故事讲道：

相传棋盘山脚的农民染上瘟疫。荷花为替娘抓药，拿出家里仅有的三个铜板，来到药店门口，看见一个乞丐模样的白发老头买药没钱，被药店老板推倒了。荷花忙将钱交给老板，替老头抓药。自己回到家里砍柴换钱，也好早日为娘抓药治病。

荷花这次来到山顶，发现平常歇脚的石头上有两个白发老头在下棋。老人下棋下累了，拿出他们用荷叶包的牛肉。荷花见他们口干难咽，将身边的半壶水递给他们。荷花上前定睛细看，其中一位是早上遇到的叫花子。那老人笑眯眯地将剩下的半包牛肉给她吃。吃完牛肉的荷花，恍恍忽忽地听到老乞丐告诉她，用荷叶煎汤，能治好娘的眼病。

荷花醒来，老者不见了。她忙回家，用一小块荷叶熬汤，治好了母亲的病。百姓们依照此方，消除了瘟疫。

从此海盐一带医生开方子，都喜欢加"荷叶"，据传这是当年下棋仙人传授给荷花的"秘方"。②

---

① 《磨棋观》，见《湖北京山民间故事集》，中国民间文艺出版社，1990年版，第135～136页。

② 《棋盘石》，见《中国民间文学集成·浙江海盐资料本》，1989年编印，第61～64页。

这篇“烂柯山”故事，以中医药中的地方“秘方”为核心来组织结构，新颖而独特。众所周知，丰富的中医药发展与仙道有密切关系，尤其是中医的草药常常是道士在深山修行时不经意发现的。因此，道士传授荷花治病秘方的情节是建立在现实基础之上的，具有科学性、合理性。如果细究该篇故事的结构，它完全脱离了传统“烂柯山”故事发展的套路，既没有观棋情节，也没有“回家百年”的体验，它借“烂柯山”故事中的一个颇富仙道色彩的情节，着重表现人性善良美好的品格。

像这种将“烂柯山”故事的一个情节吸收进另一个故事，形成复合型故事的现象，在我国民间文学中十分普遍，流传于贵州的《香炉山的传说》又是一例。

故事讲述香炉山的来历时贯穿着一个凄婉动人的爱情故事，故事中的仙女阿别与人间男子阿补相亲相爱，可背着父母的阿别生下孩子后，迫于天庭戒律，返回天上。阿补带着孩子艰难地生活着，为了寻找孩子的母亲，阿补四处奔波。一天他来到香炉山，远远看见山顶亮着灯光。他不顾爬山的劳累，汗水从他的额头流下来。灯光把他引到一块七八尺宽，一丈多高的大方石下，灯光在大方石上摇曳。灯光旁边坐着两位老人下棋。他仔细一看，下棋的两位老人一位是白发，一位是长发。他高兴地喊了一声公公，老人没应，又喊了一声，老人还没应。他喊了第三声，白发老人才朝下看了一眼：“是谁打扰我们下棋啊！哦！长发老人，你看，你的救命恩人来了！什么事，小伙子？”阿补讲完自己的难处，长发老人告诉了他拯救孩子母亲的办法①。

该故事只融合了“烂柯山”型故事的一个情节，强化了善有善报的思想，使它成为“香炉山传说”的发展关扣。

---

① 《香炉山的传说》，见《中华民族故事大系》第2卷，上海文艺出版社，1995年版，第691～699页。

“烂柯山”故事流传到不同的民族地区，发生了许多变异，各地民众借用这个故事来解释本地风物的来历。流传在云南大理洱海一带的“油鱼洞”传说，将山上换成水下，砍柴人换成打渔老汉，烂柯山换成油鱼洞，两个人下棋变成三个人下棋，观棋者吃下棋者给的枣，变成了吃山珍海味和各种异卉，并将神仙（下棋者）赠与的竹竿解释洱海油鱼的来历。

很显然，这则故事将“烂柯山”型故事的仙道文化与云南大理崇尚龙王的民俗心理紧紧地结合起来，颇具南方水乡的文化特色。

从上文引述的近现代“烂柯山”型故事来看，它在沿袭古代同型故事结构的同时，又呈现出多样化的特点，它不再仅仅是宣扬仙道，表现人间与仙境差异的一种故事，而是将它融入到老百姓生活的各个方面，与地方特有的风俗和心理结合起来，使该类型故事具有浓郁的现代气息和强大的生命活力。同时，面对古代流传下来的“烂柯山”故事，现代民间文学的传承人往往表现出三种态度：一是沿袭古代“烂柯山”故事的结构和思想，只是在故事的细节和内容上稍作加工；二是截取古代“烂柯山”故事的某一个情节发展成一则完整的故事；三是将古代“烂柯山”故事的核心情节，诸如“仙人下棋”、“回家异样”等融入到其他类型的故事之中，构成复合型的故事。这些变化充分体现了现代民众多样化的审美追求和文化渴望。

三

“烂柯山”型故事的传承历史久远，流播地域宽广，它在不同的历史阶段和不同的民族中有多种异文，但是无论怎么变，烂柯山型故事的文化内涵至少有三点是值得注意的。

其一，故事表现出浓厚的仙道文化色彩。这种文化色彩与中华民族崇尚仙道精神一脉相承。

在我国，依托于“烂柯山”型故事的“烂柯”遗迹很多，但

影响最大的要算浙江省衢州市的烂柯山。虽然该山没有列入道教的“三十六洞天”，却挤进“七十二福地”。由于它是道教名山，因而以它为核心构建的故事必定受到道教思想的影响。故事主要描写世间凡人偶入仙山时的所见所历，以及仙境的奇异和美丽，使它成为我国受道教影响较大的“洞天福地”型故事之一。故事主人公樵夫、游逸者等都是有仙缘的人，他们经真人点化后大彻大悟，依归道教而成正果。同时该类型故事绝大部分发生在桃林茂密的山中，且砍柴人常吃仙人递过来的蜜枣，这两种植物都是道教所推崇的。当然如果进一步追寻烂柯山故事的源脉，可以说它是直接从原始的山神信仰中发展而来的，后来人们对该山进行仙化，使其涂上了一层神秘的仙道色彩。

“烂柯山”型故事传承最为盛行的时期应算魏晋时代了，那么为什么发生在这时呢？笔者认为与魏晋时隐逸的社会风气和道教兴盛有关。当时的社会局势动荡不安，政治飘摇不定，人们对社会失去了信心，于是一部分人为了逃避现实，归隐山林，远离尘世；还有一部分人自命清高，不愿与世俗为伍，于是就借古人隐逸的传统，聊以自慰。帝尧时的许由隐居颖水箕山脚下，周代伯夷叔齐隐于首阳山中等均是他们效法的楷模。到东汉魏晋时期，入山隐居者越来越多。《后汉书》和《宋书》里分别撰有《逸民传》和《隐逸传》。由此可知，在道教盛行和隐逸风气浓厚的东汉至魏晋时期，樵夫或骑马者入山林遇神仙而遁入仙道的“烂柯山”故事产生的可能性最大。故事中的两位下棋者须眉皓若，飘然而来，飘然而去，实质上是民间化的道士形象，故事虽然不同程度地包含了仙道思想，但是这种思想通过清新、自然质朴的故事风格得以表达，因此听众在聆听该类型故事时，并不觉得枯燥乏味。

其二，该故事另一个共同点就是两位老者并不是讲法传道，而是对弈下棋。更为突出的是在一些地方将“烂柯山”型故事又

称之为“棋盘山”、“棋盘石”的故事，足见“对弈下棋”情节在该类型故事中的重要性。如此看来故事里包含的中华民族棋道精神昭然若揭了。

“烂柯山”型故事的两位老人下的是围棋。围棋，早在春秋战国时代就出现了，当时有“通国之善弈者弈秋”的说法。东汉时已十分流行十九道棋局了，《孙子算经》中载曰：“今有棋局方十九道。问用棋几何？答曰：三百六十一。术曰：置十九道，自相乘之，即得。”魏晋南北朝时有不少总结围棋棋谱的书籍，如《隋书·经籍志》中的《棋势》、《棋势图》等多种。到唐代，围棋更加受到人们的喜爱。连山野中的婆媳也是围棋高手。

唐代薛用弱曾在他的《集异记》中记录了一则“王积薪学棋”的故事①。围棋高手王积薪逃难到山中人家歇息。半夜听东房和西房的婆媳二人躺在床上下围棋。只听媳妇道：“我已落子在东五南九。”婆婆道：“我的子落在东五南十二。”这样她们在黑夜中凭记忆，你来我往攻心斗智。天亮王积薪向婆婆请教，她教了一些普通的招式。自此王积薪棋艺大长，下遍天下无敌手。

宋代我国已有专门的围棋理论著述，如张拟的《棋经十三篇》等。到清代的康熙乾隆年间，国家经济空前繁荣，国力强大。“国运盛，棋运盛。”此时我国围棋发展到最高峰，倍受世人重视。围棋作为我国民众喜爱的一种体育活动，培育了中华民族精神的成长，也体现了中华民族沉稳、智慧、多思、好强的性格。“烂柯山”型故事中的两位老者身居深山，抛弃一切功名利禄，静心静气地对弈，沉醉于悠然的快乐之中。他们一下就是几天、几十天，乃至几十年，以致棋盘和他们下棋时的姿势仍历历再现于人们的眼前。他们那种沉着冷静，以及将血雨腥风的围追

① 《王积薪学棋》，见林继富编译《中国古代民间传说精选》，湖北教育出版社，2000年版，第119～121页。

堵截，运行于尺寸心灵和手掌之间，是多么地令人神往和羡慕啊！同时人们还将下棋纳入到人世沧桑的象征体系之中，如清代学者钱大昕在《弈喻》中以下棋来象征观人之失易、观己之失难的人生道理，正如一些学者所揭示的那样："棋局虽小，变化莫测，以此隐喻（世事如观棋）。因此，汉朝以下，棋戏为神仙悠闲洞测世事的象征，成为神仙图的重要形象。"①

其三，"烂柯山"故事的文化精神还体现在仙界与人间的时间差异上，诚如刘守华所言："这类故事的新奇动人之处，不在凡人遇仙，而在凡人进入仙乡短暂停留之后所感觉到的时间观念的巨大差异。"② 日本学者小南一郎曾讲："神仙世界的时间结构也与现实世界不同。在神仙世界里，时间的进展被以为较现世为缓，而其迟缓的比例似又没有一定。……这种时间流逝的差异，在南北朝时期小说中被用来制造各种各样的效果。"③ 对于该类型故事中包含的"山中方七日，世上已千年"的时间差异，有关学者认为这些"实由当时道家厌弃人生短暂，追求长生成仙的思想凝聚转化而来"④。

"烂柯山"故事以轻松的笔墨向人们勾勒出一幅诱人的世外桃源仙境。这种仙境一直是我国老百姓理想中的乐园，他们以故事特有的方式，在描绘仙境中人们悠然自得生活的同时，寄托了现实民众内在的精神渴求。因此"烂柯山"型故事，无论是传承

① 李丰懋：《六朝仙境传说与道教之关系》载《中外文学》，1970年第8期。

② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第721～722页。

③ ［日］小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年版，第215页。

④ 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第721～722页。

的文化环境，还是它包含的文化品格，与我国百姓的民俗心理和审美追求一脉相承。至于该类型故事在民间最早源于何时何地，目前还没有具体的结论，但神话学家黄石认为该类型故事原是盛传于江浙一带的故事，后随着晋代移民的足迹向南传播，才又在广东扎下根来①。为该类型故事的传承源脉的探究提供了有益的启示。

（林继富）

疾风知劲草，烈火炼真金

——"神仙考验"故事解析

"神仙考验"是传统民间故事中十分常见的一个类型。通常是说某个神仙为了考验凡人，故意设计一系列难题，既可能是难以想象的艰难困苦，也可能是几乎无法抗拒的金钱美色诱惑。故事的结局有两种，一是此人通过考验，于是他成了仙，或是他达到预期的目的；一是此人没能经受住考验，后悔莫及。有时候，故事采用二元对立的手法，让两个凡人同时接受考验，一人通过，一人失败。在历史上，"神仙考验"曾经是宗教故事中一种十分重要的题材，并且又作为一种十分灵活的故事情节单元，被巧妙地组织进不同类型的故事之中，成为那些故事的重要组成部分。与此同时，它也往往独立成为一种故事的结构型式，在民间口耳相传。在全国各地，我们都可以发现它的踪迹。

一

"神仙考验"型故事又可分成两个亚型：

---

① 转引自刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 722～723 页。

其一，故事中的主人公知道自己在接受考验，我们称其为“主动接受”型。代表性文本有辽宁的《金银山》①、吉林的《看谁心诚》②、湖北的《草鞋匠成仙记》③、浙江的《文殊度普贤》④ 等。

《金银山》的故事梗概如下：

两兄弟上金银山寻宝。看守宝山的土地告诉他们：半道上无论遇见啥事都不要管，就能爬上山顶得到财宝。老大上山，遇见两个鬼怪在抓他母亲，他不管；又见他弟弟将要跌下深渊，他不管；遇见一美女跌入河中，他却动了心。他救起美女，一同上山，拿了满满一口袋财宝，又拉着美女一同下山。谁知他根本没上山，只抓了一袋粪土，拣了根木头棒子。老二上山，遇见鬼怪抓他母亲，他宁可不要财宝，拼命与鬼怪搏斗；又见老虎叼他哥哥，他又狠命去打虎。到了山上，妈妈和哥哥都不见，却见满地金银财宝，他大发脾气，把财宝全扔掉。这时，一姑娘带他下山去找妈妈和哥哥。土地在山下迎接他，说他已经通过考验，送给他许多财宝，并让那姑娘嫁给他。⑤

这个故事鞭挞了见钱眼开、见色动心却又六亲不认的卑鄙小

① 《金银山》，见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 528～530 页。

② 《看谁心诚》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 511～512 页。

③ 《草鞋匠成仙记》，见湖北省崇阳县文化馆编印《崇阳民间故事集》，1988 年编印。

④ 《文殊度普贤》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 224～226 页。

⑤ 回族民间故事《金雀》情节与此相似，载《云南民族民间故事选》，云南人民出版社，1981 年版，第 397～406 页。

人，颂扬了那种把亲情、人情看得比金银财宝更为重要的道德价值取向。

比起《金银山》来，《文殊度普贤》有着较为浓重的宗教色彩。文殊和普贤是佛教中两位颇有名气的菩萨，这里所说的民间故事其实与他们的本传无关，只是到了后来，人们才把一则民间故事依附到他们身上去。故事说：

文殊和普贤一同去修行，路遇一女人死了丈夫，文殊决定留下来帮她把孩子带大，然后再去修行。普贤以为他贪图女色，看不起他。文殊帮此女人度过难关，从没做过越轨之事，他的道德高尚，提前成了菩萨。文殊下凡去度普贤，变成一美女，要求借宿，向普贤百般挑逗。普贤不为所动。临走时，文殊故意留下金钗银钗。普贤却动了心，将其吞没。文殊留诗一首，要他再修十八年。普贤后悔，从此下苦心修炼，后来终于也成了菩萨。

这是一则讲述宗教徒修炼的故事。刻苦修炼其实也就是在接受一次次的严峻考验，它在哲理意义上和世俗生活中有着许多相通之处，所以人们历来并不将其当作单纯的宗教故事。人们口耳相传这个故事的用意，显然希望自己也能够成为一个道德高尚的人，不贪女色，不贪金钱，又能够无私地去帮助别人。用今天的话来说，这正是一个完善自我的过程。从这个意义上说，《文殊度普贤》已经被人们改造成了一则充满生活气息的寓言故事，有着强烈的人格感召力量，因而受到普遍欢迎。在浙江、江苏、上海一带，笔者曾接触到大同小异的10多个文本。

流传在吉林四平一带的《看谁心诚》，则可以看成是北方民众对此类故事的精心构建。这个故事说一对老夫妻上西天去拜见佛祖，路遇两个强盗和一个杀牛的与他们同行。半路上，遇见一老猎户和两个姑娘，老猎户也想与他们同行，却担心两个姑娘无人照顾。两个强盗动了淫心，主动留下，却被姑娘变成的老虎吃

掉了。老猎户要回去取佛串，杀牛的帮他回去拿，见佛串套在老虎脖子上，他勇敢地取了下来。后来要过大河，这对老夫妻有私心，怕被水淹没，故意迟走一步。杀牛的毫无顾忌地率先下河，居然乘着莲花到了对岸。这对老夫妻下河，却变成两只癞蛤蟆。不难看出，故事里的老猎户就是神仙的化身，他在一次次地考验着这几个诚心要去见佛祖的凡人。那两个强盗贪图女色，不免丧生虎口。那对老夫妻怕死，又有私心，变成了癞蛤蟆。只有那个杀牛的通过了各种考验。这个故事的民间气息比起《文殊度普贤》来，更为浓郁。

其二，故事中的凡人并不知道自己在接受考验，只是某个神仙为了试探人心而主动下凡来考验凡人，于是引发出一系列情节，我们称其为“试探人心”型。这一亚型的故事群更为庞大，故事情节也灵活多变，千姿百态，代表性文本有陕西的《穷秀才与钱》①、四川的《背背子遇仙》、《宝葫芦》②、浙江的《阿迷驮佛》③、江苏的《金人》、《“和和调”》④ 等。在这一类故事中，神仙的身份是多变的，较多的时候被说成观音，或是八仙中的吕洞宾；它也可以被置换成别的什么神灵，比如太上老君、财神、

① 《穷秀才与钱》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 550 页。

② 《背背子遇仙》，见《中国民间故事集成·四川卷（上）》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 513～514 页。《宝葫芦》，见《中国民间故事集成·四川卷（上）》，第 503～505 页。

③ 《阿迷驮佛》，见《中国民间文学集成·浙江省海盐县卷》1989 年编印，第 295～298 页。

④ 《金人》，原载李浩编选《民间故事新集》，上海大方书局，1947 年版，收入《中国新文艺大系（1937—1949）民间文学集》，中国文联出版公司，1996 年版，第 69～70 页。《“和和调”》，《无锡民间故事精选》，南京大学出版社，1991 年版，第 493～494 页。

土地、狐狸精……甚至可以用一个具有神奇本领的白胡子老公公等，一言以蔽之，神仙下凡，往往要化身。考验的情节内容，则无所不包，一般总是通过一些生活小事，出其不意地来试探人心的善恶。

四川的《背背子遇仙》对于这种考验有一段精彩讲述，节录于后：

> 太上老君变成个又驼又跛，全身流脓淌血，又脏又臭的叫化子来到河边，对背背子说："大哥，麻烦你背过去，找点衣食饭碗。"背背子就把他背过去了，还没有踹回岸，那叫化子就站在岸边喊他："大哥，我的沙罐忘记拿了。"他又转身回去把叫化子背过来，沙罐找到后，背背子又把他背过去，上岸没走几步，叫化子回头说："大哥，我又忘记拿杵路棍了，害怕狗咬。"背背子仍然啥话没说，又把他背过去。就这样背过来又背过去地背了好几趟，背背子毫无怨言。

这个被称为"背背子"的人，专门在河边将过河的人背过来又背过去，任劳任怨地为人们做好事。他事先并不知道那个叫化子原来是神仙化身，他的行为一点也不做作，是他本心的真实流露，也就更为难能可贵。太上老君早就耳闻他的品行，有意下凡试探，果然名不虚传。后来，太上老君给了他一幅神画，画里的姑娘与他成了婚。这后半段显然是另一个故事类型了①。

在这方面，流传在浙江各地的《阿迷驮佛》更以奇特的艺术构思而令人拍案叫绝。故事说：

> 丫头阿迷在财主家干活。来了个老乞丐讨饭，财主下令，谁也不许给他一粒米，否则就斩断谁的手。阿迷却偷偷

① 这个故事的后半段拼接"画中女"型，丁乃通《中国民间故事类型索引》将其列为"AT400B"，可参见该书第109～110页，中国民间文艺出版社，1986年版。

塞给他一个饭团。老乞丐故意让财主看见。财主追打老乞丐，阿迷见老乞丐瘸脚逃不快，只好背起他逃。谁知道阿迷竟驮着老人升了天。于是人们都说“阿迷驮佛”。佛号“阿弥陀佛”就是这么传下来的。

这里的老乞丐是“佛”的化身，应该说也是神仙一类人物，他化身下凡来试探人心，把一个良心好的穷丫头度上了天。故事结尾又呈现传说特征，用来解释佛号的由来，这当然不符合宗教史实。人们口耳相传，只是用来表达他们的情感而已，倒也不必过于计较。

以上两个文本都说主人公通过了考验，得到令人称羡的好结局。不过，还有许多故事则朝着另一个方向发展，神仙试探的结果，却是凡人劣性的大暴露，于是也就受到了相应的惩罚。陕西的《穷秀才与钱》说狐仙想跟一个穷秀才交朋友，当穷秀才知道对方能将米缸里的米变满时，竟贪得无厌，缠着他要变钱。狐仙在要弄了他一番之后，飘然离去，穷秀才还是一无所获①。江苏的《金人》还要有趣，说吕纯阳下凡，路遇一孝子要请医生为娘治病。吕以为他是好人，就将砖头点成金砖送给他。谁知此人得寸进尺，向吕要那可以点石成金的指甲。吕又满足了他的要求。此人回家，不慎把自己的女儿点成了金人。一家人后悔莫及。这时天上飘下一张纸条，上面写着：“明明是上仙指点，谁叫你贪得无厌？愿世间芸芸众生，咸以此金人为鉴。”将他狠狠教训了一番。这类故事的道德训诫意义是不言而喻的。另一方面，它的情节变幻莫测，结局常常出人意料，极具趣味性，所以又很能吸引听众，历来倍受欢迎。

二

回顾“神仙考验”型故事在历史上走过的足迹，我们会惊奇

---

① 类似故事在山东也颇流行，可参见《中国民间文学集成·山东日照民间故事卷》(一)，第197～198页，题为《朋友》。

地发现：至今依旧活跃在民间的各种情节单元和结构型式，其实可以在一些年代久远的文本中窥见它的影子。

先看经典名著《史记》里的一段文字：

良尝闲从容步游下邳圯上，有一老父，衣褐，至良所，直堕其履圯下，顾谓良曰："孺子，下取履！"良愕然，欲殴之。为其老，强忍，下取履。父曰："履我！"良业为取履，因长跪而履之。父以足受，受而去。良殊大惊，随目之。父去里所，复还，曰："孺子可教矣。后五日平明，与我会此。"良因怪之，跪曰："诺。"五日平明，良往。父已先在，怒曰："与老人期，后，何也？"去，曰："后五日早会。"五日鸡鸣，良往。父又先在，复怒曰："后，何也？"去，曰："后五日复早来。"五日，良夜未半往。有顷，父亦来，喜曰："当如是。"出一编书，曰："读此则为王者师矣。后十年兴。十三年孺子见我济北，穀城山下黄石即我矣。"遂去，无他言，不复见。旦日视其书，乃《太公兵法》也。良因异之，常习诵读之。①

这是一则有关汉代开国元勋张良的传说，并非史实，司马迁在将其适当修饰后记入了《史记》之中。这里所说的黄石老人，有的古籍说它是土星之精②，有的则说它是神，有神祠③，总之，把它说成是神仙一类人物不会错。黄石老人通过一系列考验，认为张良这个人将来一定有出息，就把一本兵书送给了他。所以我们不妨将这个文本看成是汉代颇为流行的一种"神仙考验·试探人心"型故事。可见早在汉代，这种故事就已基本定型。

① 《史记》卷五五"留侯世家"。

② 《黄石》，见《太平广记》卷三九八引《录异记》。

③ 《黄石公祠》，晋·干宝《搜神记》卷四，又见《太平御览》卷四四引《九州要记》。

东晋道教活动家葛洪的《神仙传》，是道教的重要经典，共收仙道传说84篇。这里有不少篇目取自民间故事，据此了解六朝的民间故事流播状况还是可行的。《神仙传》里有好几个文本都在“神仙考验”型故事的流变轨迹中占有重要地位。

卷二《李八百》，说神仙李八百伪装有病，到唐公昉家中去试探，他“周遍身体，脓血臭恶，不可忍近”，要求唐公昉夫妻为他舐脓疮，又要唐为他准备三十斛美酒浴身，唐都一一办到。于是李八百授其“丹经一卷”，后来唐全家成仙。这种说法对后世影响颇大。南朝梁·慧皎《高僧传》卷四“晋中山康法朗”记述高僧康法朗的传记，也说他能够忍受种种不堪，细心料理一位素不相识的病人，于是他得到了佛教真经。可见佛、道二教自有相通之处。此后，这种说法绵延不绝，而且越来越具有民间气息，如《升仙村》①、《石氏女》②、《竹冠道人》③ 等，都是很有特色的。时至今日，我们仍然可以经常听到这样的精彩讲述。

《神仙传》卷一《魏伯阳》的情节结构有所不同。故事说有三个弟子跟随魏伯阳入山炼丹。丹炼成了，魏伯阳要试一试弟子的心术，故意让狗来试着服丹。一试，狗死了。魏伯阳说他“不得道亦耻复还，死之与生，吾当服之”。也赌气服丹，“入口即死”。这一来，两个弟子动摇了，说炼丹是为了求长生，现在吃了就死，还有什么意思？一个弟子決心追随师父，也服丹死去。那两人便出山去办棺木。两人一走，魏伯阳就活过来，又救活死去的弟子和狗，一同升仙而去。那两个出山的弟子后悔莫及。显然，这是魏伯阳对弟子的考验，一人通过了，两人没通过。

类似的构思，在卷四《张道陵》中又有了充分的发展。张道

---

① 《升仙村》，见南唐·沈汾《续仙传》卷上。

② 《石氏女》，见宋·洪迈《夷坚甲志》卷一。

③ 《竹冠道人》，见清·乐钧《耳食录》卷一。

陵是道教创始人，关于他的传说，当然会更加精心设计，这就是脍炙人口的“张道陵七试赵升”。故事说张道陵设计了七个难题来考验他的弟子赵升：先是将他挡在门外四十多天，派人辱骂他；再派美女去要求借宿，百般挑逗他；再是在路边放三十瓶金银引诱他；又让三头老虎去咬他；又在买卖中诬他钱财；又让一乞丐满身脓疮，臭秽难近，去投靠他，赵升一一通过考验。第七试，要赵升到悬崖峭壁上去摘桃子，赵又冒着生命危险去摘，通过考验。七试之后，张道陵当着二百多弟子的面来了手绝招，竟一下子跳下深渊，不知去处。二百多弟子手足无措，只有赵升和王长二人也冒死跟着师父跳下去。当然，这又是一次考验，二百多个弟子都没通过，而张道陵和赵、王二弟子则成了仙。

此外，《神仙传》中的《壶公》、《太真夫人》等篇，也有神仙考验弟子的情节。钱钟书认为：“仙师重道尊经，不轻许滥传，遂设阱垂饵，极考校之苛峻。”① 此说甚是。为了提高自己门派的地位和声誉，把招收门徒的考题出得非常难，乃至近乎刁难，这是人人都会想到的一种手段。南朝梁的一位道教活动家陶弘景在《真诰》一书中就把这种考验吹得更加神乎其神，卷五《甄命授》说要通过“十二试”才可授经，要求还要苛刻得多。那里说到，太极老君给傅先生一根木钻，让他去钻五尺厚的石盘，“穿此盘，便当得道”。傅“昼夜穿之，积四十七年，钻尽石穿，遂得神丹”。这个著名的故事在《搜神记》、《酉阳杂俎》等书中也都有载，可见其知名度之高。故事里所赞扬的那种为了达到某种人生追求而不懈努力的精神，和民谚“若要功夫深，铁杵磨成针”所阐述的哲理一脉相通。如果撇开太极老君的“苛求”暂且不论，傅先生这种锲而不舍的精神还是很值得发扬的。

不仅道教宣扬“考验”，佛教也十分讲究这一套。《太子须大

① 钱钟书：《管锥编》第二册，中华书局，1979年版，第650页。

拏经》、《佛本行集经·魔怖菩萨品》等佛教经典中都有类似“神仙考验”的情节。只是在佛教的故事里，主持考验的不是神仙而是佛菩萨而已；有时候，也会让魔鬼来考验凡人，其用意则是一样的。这中间，除了前面提到的康法朗传说之外，还有《普贤试昙翼》和《救命池》，都曾对中国古代民间故事产生过较大的影响。

《普贤试昙翼》说余杭人昙翼在秦望山诵《法华经》十二年，一心修炼。普贤化身为美女，要求借宿。半夜，美女腹疼，恳求昙翼为她按摩。昙翼“布裹锡杖，遥为按之”。昙翼以其高尚品行通过了考验①。不难看出，这正是后世广为流播的民间故事《文殊度普贤》的雏型。后世的故事经过民众的集体修改，情节更加丰满，而且还充满了生活气息，表达出民众对宗教的特殊理解。

《救命池》是唐代著名高僧玄奘西行取经时所听到的流传在中印度婆罗尼斯国的一则民间故事②。这个故事传入中国后，很快地被“中国化”，一方面是民间口耳相传，一方面是文人据以敷演再创作，于是留下了许多重要文本，人称“烈士故事系列”(或称“杜子春故事系列”)，前人早就对它引起了注意，并有许多论述③。

玄奘所记《救命池》，说一隐士在此池畔筑坛修炼仙术，要

---

① 晋·佚名：《东林莲社十八高贤传》，载《五朝小说大观》卷五。

② 《救命池》，见唐·玄奘《大唐西域记》卷七。

③ 这些论述主要有：赵景深：《中国小说丛考·〈醒世恒言〉的来源和影响》；谭正璧：《三言两拍资料》下册《杜子春三入长安》；汪辟疆：《唐人小说·杜子春》附录；顾颉刚：《我在民间文艺的园地里》，载《民间文学》1962 年第 3 期；钱钟书《管锥编》第 2 册第 655 页；蒋忠新：《〈大唐西域记〉“烈士故事”的来源和演变》，载《民间文艺季刊》1986 年第 2 期；陈引驰：《从“烈士传说”到“杜子春”故事》，载《民间文艺季刊》1987 年第 4 期；刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年版，第 209 页。

找人为他守坛。一烈士穷途末路，隐士帮他解脱困境。烈士欲报知遇之恩，答应守坛。隐士告诫他，须坚守一夜，无论遇到何种情景，都不可发出声音，就成功了。此烈士在梦幻之中被人杀死，又重新投胎做人。出生后，他经历了各种各样的喜怒哀乐，都一直坚持不开口。后来，他老了，他的妻子恼怒他的一世不开口，以杀死他们的儿子来威胁他。他忍不住惊叫一声，于是引发大火，前功尽弃，隐士只好引烈士入池避难。所以人们把这个池叫做“救命池”，又叫“烈士池”。故事里的主人公经受住了各种考验，却过不了“杀子之痛”这一关。构思之奇特，又胜一筹。

这个故事“中国化”之后所形成的文本，主要有以下几种：

《顾玄绩》，唐·段成式《酉阳杂俎》续集卷四“贬误”；

《韦自东》，唐·裴铏《传奇》，《太平广记》卷三五六引；

《萧洞玄》，唐·薛渔思《河东记》，《太平广记》卷四四引；

《杜子春》，唐·李复言《续玄怪录》；

《杜子春三入长安》，明·冯梦龙《醒世恒言》卷三十七；

《守仙炉六友烧丹药，入幻境四子走旁门》，清·李百川《绿野仙踪》（八十回本）第七十三回。

除了唐传奇和明清小说的作家们对它发生极大兴趣，为其添枝加叶，不断生发，使它愈趋丰满之外，这个故事还受到了戏曲作家的青睐，《广陵仙》、《扬州梦》等戏曲就曾经一度走红①，在底层民众中造成更大的影响。俗文学的普及反过来又对口头故事发生影响。我们在前面提到的辽宁故事《金银山》中不难看出《救命池》及其系列故事的影子。不过经过民众的改造，《金银山》的立意要健康得多，可以说是对传统故事的“反其意而用之”。故事的讲述者反对六亲不认，主人公老二不顾土地对他的

① 参见《曲海总目提要》卷二十五、卷四十。

考验，拼命管闲事，去救他的亲人，反倒说他经受住了考验。这一改可以说是改得十分精彩，体现出了人文精神的张扬和宗教意识的衰减。

宋元以降，“八仙”的传说故事大盛，也承接了“神仙考验”这个衣钵，这里最有名的就是《云房十试吕洞宾》① 和《吕纯阳度仙》②。前者说汉钟离考验吕洞宾，前后十次，吕洞宾都通过了。这和“张道陵七试赵升”没多大区别，只是多了三试而已，不再赘述。倒是后者，有其独到之处。这个故事说汉钟离为了考验吕洞宾，教他“化铜铁为金”的仙术，让他去博施天下百姓。吕洞宾问，这种金子将来还会不会变？汉钟离说：“须三千岁后还本质也。”吕洞宾说：“如此，则误三千岁后人矣。功行之谓何？吾宁不仙也，请辞。”汉钟离非常高兴，说他有这个念头，就证明已经得道了。于是吕洞宾踌躇满志，要去度天下的凡人。天下人都想成仙，一下子有几千人都来投奔他。吕洞宾要考验这些人，第一次化身为穷人，弟子走掉二三成；第二次化身为罪犯，弟子走掉六七成；第三次化身为重病人，几千个弟子居然全走光了。吕洞宾“怅然而归”。这时候，汉钟离化身为老人，去问他。吕洞宾说了他下凡度人的失败经过。老人说，我跟他们不同，我老了，“百念俱灰”，愿意拜你为师，终生相随。吕洞宾很高兴，背着老人渡河，到中游一看，原来老人正是师父，不觉感慨万千：“嘻！师惟度我，我惟度师耶?”这是个耐人寻味的故事，蕴含的人生哲理显然要比一般的“七试”、“十试”深邃得多。

明清笔记中，记述“神仙考验”型故事的文本依然络绎不绝。这个时期的文本中，尤以“试探人心”型的一些小故事更为

---

① 《云房十试吕洞宾》，载明·洪应明《仙佛奇踪》卷二；又见《吕祖志》卷一，载《道藏》第36册。

② 《吕纯阳度仙》，见明·刘元卿《贤奕编》卷三。

精彩。这一类故事中的考验远不如《张道陵》、《救命池》等文本那么惊心动魄、出人意料，然而却更能贴近民众的生活，往往在一些并不起眼的琐细事务上分辨出人心的善恶来。我们不妨将其中的《三官示现》转录于后：

康熙二十年，松江东门外，陈姓开小典铺者，虔奉三官斋，日于像前顶礼求示显应。如此积一二十年矣。是年十月十五日下元之辰，陈于像前诵《三官经》，令僮看店。适有乡人以旧布袍一件质当。陈诵经毕，出店视之，布袍敝甚；要当三钱，陈估止可当二钱。乡人再四相恳，陈未允间，忽捏袍袖中似有一物如簪钗之类，遂如数质去。携入视之，乃金钗一只也。陈喜极，稽首像前曰："今日始获意外之报也。"仰视尘案上，有字数行云："朝也揖，暮也揖，揖得我来你不识，金钗送你作香钱，从今再不与你做交易。"①

故事里的三官大帝化身穷人，到当铺典当，意在考验陈姓商人。商人势利，不肯帮助穷人，却又极其贪财，他的恶劣本性通过一件小事暴露无遗。结尾的顺口溜风趣之极，与其说是神仙的训诫，倒不如说是乡人的揶揄更为贴切些。这样一种叙事风格，我们在唐宋传奇中较少见到，然而却可以在当代的民间故事讲述中获得鲜明感受。

三

我们注意到，"难题考验"是一个世界性的民间故事母题。美国民俗学家斯蒂·汤普森编制的《民间文学母题索引》中，专门为"考验"安排了一个H大类，下列大约1600项各种考验的母题②。由此可见，在各国人们讲述的故事中出现有关考验的情

---

① 《三官示现》，见清·东轩主人《述异记》卷中。

② ［美］斯蒂·汤普森：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第592～594页。

节，是毫不奇怪的事情。

从文化人类学角度去追寻这个母题的渊源，我们会发现早期人类的生存方式就常常与考验密不可分。在原始社会里，部落首领必须经过一系列严峻的考验，才能取得资格；对于普通百姓来说，每一个青少年都必须在成人礼中通过种种极其严酷的甚至是有生命危险的考验仪式，方能被部落承认，从而开始享受成人的权利；在婚俗中，人们向求婚者提出难题来加以考验，同样是司空见惯的事情。凡此种种，表明“难题考验”是人类为了生存和发展而对野蛮、困难提出的一种挑战，它在早期人类的生活中反复出现，终于成为一种原型而活跃在人们的心灵之中，并且进入了人们口耳相传的故事里①。

这就是说，“难题考验”普遍地存在于人们的世俗生活之中。然而值得注意的是，它很早就被宗教家看中，把它作为接纳、承认、考验教徒的一种手段。如前所述，道教和佛教可以说是不约而同地都采用了这个法宝。据钱钟书研究，西方的基督教也不例外，他列举了“《旧约全书·约伯记》撒旦之料理约伯，《新约全书·马太福音》第四章魔鬼之诱引耶稣”，说明基督教也有考验门徒的各种故事。他还指出了不同宗教的考验故事的不同之处，认为道教神仙的考验是希望门徒能通过，而基督教和佛教的考验却常常让魔鬼出面，总是希望门徒破戒，通不过②。关于这种情形，我们在《救命池》故事的解析中已经有所体会。其实，在民间故事中，故事的结局也常常会有两种：一是主人公通过了考验；一是通不过。究竟通得过通不过，全凭讲述人的设计，而故事的主题其实倒是没有什么不同的。就以《救命池》故事系列来

① 周北川：《“解难题”母题的文化人类学溯源》，《民间文学论坛》，1998年第4期。

② 钱钟书：《管锥编》第二册，中华书局，1979年版，第650～651页。

说吧，唐代的几个文本都说主人公通不过考验，结局很是凄凉。而到了明代的《醒世恒言》里，大概是为了满足中国老百姓“大团圆”结尾的欣赏需求，作者却说主人公杜子春最后还是修炼成了仙。需要指出的是，随着时代的进步，通过民众的集体修改，“神仙考验”型故事中的宗教色彩不断淡化，而它所蕴含的人文精神则越来越高涨。

在民间故事类型的研究中，德国学者艾伯华较早地注意到了这个类型，在他的《中国民间故事类型》中，将其列为：“106. 仙人考验门徒”，并搜集了20世纪30年代以前的有关文本17例。此外，他在该书中所提出的另外两个类型：“150. 文殊和普贤”；“153. 董仙”，其实也可以作为“神仙考验”型故事来加以审视①。然而在丁乃通的《中国民间故事类型索引》中，这个类型却并没有被列入，因而使得“神仙考验”型故事未能在AT分类法中有一个适当的编码。诚然，作为故事母题，它早已进入了AT分类法，比如说在AT313A“仙女救夫”型故事中，“难题考验”历来就是个重要的母题，这是众所周知的。但是作为独立的故事型式，“神仙考验”显然也能成立。笔者手头掌握这个类型的文本，当代采录的有100多例，从典籍中钩沉的，也有30多例，可见它早已成为一个颇有势力的故事群。考虑到AT750是“神的赏罚”这一类中的一个编码，其结构形态和它较为接近，因而建议将“神仙考验”列为AT750B，可能是比较适宜的。

日本学者伊藤清司指出，日本的“除夕之客”型故事可以和中国西南地区的许多同类型故事作比较研究。该类型的主要内容是说神仙装扮成乞丐向人行乞或借宿，遭到吝啬富人的拒绝。贫穷善良的人家则款待了他，并获得一条宝手巾或黄金等的回报。

---

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第180～182页；第231～232页；第234～235页。

吝啬富人也想得到同样的回报，却适得其反①。不难看出，这一类故事也是可以视作“神仙考验”型的亚型来加以讨论的。如果我们进一步拓宽视野，估计还会有更多的收获。

（顾希佳）

年节习俗的诙谐变奏曲

——“请穷神”故事解析

在我国传统的岁时节日中，春节无疑是一年中最重要的节日。古往今来，围绕着“忙年”、“过年”，我国南北各地、不同民族形成了丰富多彩的年节习俗，同时，也流传着许多与之相关的民间故事。在这许许多多讲述过年的故事中，有一类请穷神的故事。说出来人们也许不信，这类故事讲的是主人公过年时不请“财神”、“福神”，而是请“穷神”或“丧门神”。这似乎太有悖情理了！但是这类故事却一直在民间传讲着，并且有一定的流传密度，仅笔者手头便掌握有近年来各地采录的30余种这类故事的不同文本。可见，“请穷神”故事并非是哪个讲述者个人的独出心裁或信口开河。那么，“请穷神”故事究竟有着怎样的内容？人们又为什么喜欢传讲这一类型的故事呢？

一

“请穷神”这类故事讲的是某穷人年年过年请财神，却始终摆脱不了受穷的日子。一气之下，这一年过年请神时，他不请财

① 何彬：《从比较角度看我国西南民族文化》，见《民间文学论坛》，1985年，第5期。

神，而请了穷神。穷神下凡后，穷人用代用的供品款待了穷神，使穷神深受感动。在穷神的尽力帮助下，穷人终于过上了好日子。如果按 AT 归类，“请穷神”与此分类体系的 750B“得到报答的款待”这一宗教故事在情节上有相似之处。在艾伯华编撰的《中国民间故事类型》中，请穷神故事被编为 22 号，名为“神报恩”。艾著在这一类型名下，只刊有两例线索①。而 20 世纪 80 年代的民间文学普查证实，这一故事在我国流传有多种亚型。以近年来新采录的故事资料来看，主要有以下几种型式：

1．穷神送财型。这一型式的情节比较单纯。主要讲某穷人穷得连过年请神的供品都无力筹办，只好用代用品供神。出于对财神的极度失望，穷人不再供财神，索性供请了穷神。穷神未识出供品是代用物，欣然赴请后，才发现穷人的困窘。但是，他仍然受到了穷人的尽力款待。尔后，在穷人没有察觉的情况下，穷神暗送金银等物回报，从而使穷人由穷变富。这类故事一般都极力渲染主人公贫困到了极点，甚至连过年的供品都置办不起，于是才愤而改请穷神。如辽宁流传的一则“请穷神”故事，开头这样讲道：

从前，无论是穷人和富户，过年时都得供财神。有一家很穷，当家的心里琢磨：你们都供财神，我穷的叮当响，干脆，我供穷神吧。

供穷神也得有东西供啊！他就到地里划拉一大筐高粱叶子，倒在院子里沤上了；又弄三个草棍当三炷香；没有蜡怎么办？他就弄了两个大蒲棒蘸上油点着了；又弄了张红纸条儿，写上“穷神之位”当牌位。②

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999 年版，第 37 页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷灯塔资料本》，1986 年编印，第 345 页。

在众多异文中，都是由于穷人的真诚与善良，使穷神动了恻隐之心，决定帮助他过上好日子。穷神送财的方式多种多样，十分有趣。例如，有的只送给穷人一枚用红绒线拴着的铜钱。可是当穷人取下铜钱时，绒线上却又出现一个，取也取不完；有的穷神化作一个骑驴的老汉，毛驴在穷人家里拉了不少粪蛋，第二天全变成了金元宝；有的穷神临走时给穷人留下一顶破草帽或一个破盆子，结果破草帽是隐身帽，破盆子是聚宝盆；还有的讲穷神设法从财神那里借来元宝送给穷人，结果至今也没还给财神等等。这一型式可参见的文本有《供穷神》①、《接穷神》（一）②、《接穷神》（二）③、《穷汉子接穷神》④等。

2. 穷神协助致富型。这一型式在我国北方流传较广，是当地一些著名故事家经常讲述的的故事。故事情节较前一型式复杂，主要体现在穷神回报的方式上。在这类故事中，穷神下凡后没有送财赠物，而是出谋划策，协助穷人发家。穷人在致富的过程中，往往都遭受到来自天庭统治势力的阻挠与破坏，但是在穷神的帮助下，穷人转危为安，最终过上了富裕日子。代表性文本有：河北省耿村故事家张才才讲述的《敬穷神》⑤、辽宁满族三老人故事家佟凤乙讲述的《穷八辈请穷神》⑥、辽宁故事家李占

---

① 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 626 页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷铁岭资料本》，1987 年编印，第 619 页。

③ 《中国民间文学集成·辽宁卷抚顺新抚区资料本》，1987 年编印，第 55 页。

④ 《中国民间文学集成·辽宁卷桓仁资料本》，1986 年编印，第 88 页。

⑤ 袁学骏主编：《耿村故事百家》，中国民间文艺出版社，1990 年版，第 174 页。

⑥ 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984 年版，第 346 页。

春讲述的《接穷神》(一)①、《接穷神》(二)② 等。

以满族三老人故事家之一的佟凤乙讲述的《穷八辈请穷神》为例，故事梗概是：有一个人由于辈辈受穷，人都叫他穷八辈。这一年过年接神时，穷八辈想，干脆穷个痛快，用接财神的供品请穷神。穷神请下来之后，穷八辈尽力款待了他。穷神临走告诉穷八辈，来年多种谷子。到了开春，穷八辈租了块涝洼地，这年大旱，只有他的谷子获得了大丰收。财神知道了这件事，马上禀报了玉帝。玉帝说穷富只能天定，我已定他穷八辈再穷八辈，他想富是违背天意。于是派了风、雨、雹三神下界，命他们将穷八辈的谷子刮倒、浇湿、砸烂。穷神赶紧通知穷八辈，让他提前把谷子收回家了。风、雨、雹三神袭击的只是没有穗的谷秆。玉帝又派瘟神下界，想把穷八辈瘟死。穷神又赶紧告诉穷八辈出门躲灾。结果瘟神下界后，正赶上财主到穷八辈家讨租，把财主瘟死了。

同样，在河北耿村故事家张才才讲的《敬穷神》故事中，穷神先是送给穷小伙儿一把能腾云驾雾的破伞，又指点他借助这把伞从别的神仙手中要来聚宝盆，最后又帮助他冲破王母娘娘的淫威，娶了天上的仙女为妻。这类故事的显著特点是穷神站在穷人的立场上，仙凡联手，与代表强权势力的天庭斗智斗勇，进行较量和抗争，最终取得了胜利。故事洋溢着强烈的反天命、反封建礼教的抗争精神。

3．迎请其他神仙型。这类故事又分为两种情况，其一与请穷神故事同出一源，可视为姊妹篇或变体。这部分故事的情节较为怪诞：如故事的主人公是一穷人，因祖祖辈辈受穷，他在过年

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷李占春故事选》，1988 年编印，第 30 页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷沈阳苏家屯资料本》，1986 年编印，第 336 页。

时不再请财神，然而请的也不是穷神，而是主凶的丧门神或其他与送财无关的神仙。在这些神仙的帮助与指点下，主人公最终也摆脱贫困，过上富裕的生活。在这类故事中，情节设置为请丧门神的，与上述请穷神类型变异不大；情节设置为请喜神、福神等其他神仙的，变异则较多，间或也有与其他类型如“两兄弟”型复合的情况。代表性文本有《接丧门神发了财》①、《接丧门神》②、《糠大饼子接喜神》③ 等。第二种是与神界并不搭边的故事，情节较为写实。例如请来的穷神根本就不是什么神仙，而是现实生活中的真人。他或是沿街乞讨的乞丐，或是济困扶危的强盗。总之，这些假托“穷神”身份的真人，都以不同方式帮助穷人过上了好日子。代表性文本有《穷神》④、《穷神来也》⑤、《接穷神》⑥等。

二

请穷神故事是依托我国民间承袭千载的“过年”接神习俗生成与发展起来的。《说文》载：年，谷熟也。年，最早作为谷物生长阶段的标志，是我国农耕民的一个岁时概念。中国是古老的农业大国，早在三四千年前，我国的汉族以及蒙古、壮、布依、朝鲜、满、侗、瑶、白、黎、畲、纳西、仡佬、裕固、京等大部

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷北票资料本》，1987 年编印，第 277 页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷营口县资料本》,1987 年编印,第 386 页。

③ 《中国民间文学集成·辽宁卷谭振山故事选》,1988 年编印,第 251 页。

④ 董均伦、江源记：《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1984 年版，第 14 页。

⑤ 《中国民间文学集成·辽宁卷营口县资料本》，1987 年编印，第 388 页。

⑥《中国民间文学集成·辽宁卷辽中资料本》，1986 年编印，第 279 页。

分少数民族的民众，便将农历的元旦作为一年中最重要的岁时节日进行祭祀，这便是最早的“腊祭”。西晋杜预注：“腊，岁终祭众神之名。”即一年中农事完毕，为报答神的恩赐而举行的祭祀活动。“腊祭”沿袭至后世，逐渐形成了丰富多彩的以禳灾祈福为主题的“过年”习俗。“年”一般从腊月初八开始，到正月十五元宵节为止。其间主要的祈祝活动在除夕，也称“除岁”。在周代，我国民间便有岁终驱傩之俗。到宋代，度岁成为年终大事，其时的接神活动已十分普遍。据南宋吴自牧《梦粱录》记载：是夜，士庶家不论大小家，俱洒扫门闾，去尘秽，净庭户，换门神，挂钟馗，钉桃符，贴春牌，祭祀祖宗。遇夜则备迎神香花供佛，以祈新岁之安。到明清两代，祈年活动更为丰富。据潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：该日，要向尊亲师友辞岁，归而盥沐，祀祖祀神，接灶，再阖家团拜，更尽分岁，散黄钱金银锞锭，吃荤素细馅水饺，坐以待旦，以兆延年。

到近现代，在除岁的年俗中，接神已成为首要的内容。同时，随着时代的更迭与民众观念的衍变，在接神年俗中，财神的地位也越来越突出，以致成为迎请的主要对象。我国民间信奉的财神并非一位，因时代与地域而异，供奉的财神也多有变化。“俗祀之财神，或称北郊祀之回人，或称汉人赵朗（即赵公明），或称元人何五路，或称陈人顾希冯之五子，聚讼纷如，各从所好。或浑称曰财神，不究伊谁。”① 此外，民间还有文武财神之说，文财神为比干、范蠡；武财神为赵公明、关羽。在我国民众的信仰意识中，除夕之夜，天上的诸神都要下界到人间享受烟火供品。此时求神不仅方便而且也灵验。因此，除夕也被人们认为是蕴含着极大的希望与快乐的时刻。民间俗信认为，灶神、天地

---

① 黄斐默：《集说诠真》，见《中国民间诸神》，河北人民出版社，1987年版，第625页。

神等神灵是自动就位的，届时只需对着神位烧香磕头即可；而财神则必须由人亲自恭请。于是，是夜千家万户争请财神，人人都惟恐财神被别家抢先接走，与自家无缘。在河北、河南、山东、东北等地乡间，还流传有这样的《接财神谣》：“财神爷，打南来，反穿着皮袄，趿拉着鞋，隔着墙头扔元宝来。”请财神时，民间有颇多忌讳，主要忌不吉之语，不祥之举。有些地区，接神时还忌女性露面，只能由一家之主出面迎请。以北方乡间为例，旧时的接神仪式是：除夕之夜，于内院摆好供桌，放上香炉、蜡台，供上馒头、枣山，摆上三杯白酒。同时，在供桌旁的地上还要放上火盆，拢上炭，让它慢慢燃烧。一切准备就绪，时辰一到，家长带着男孩子，穿戴整齐，打开大门，按皇历指定的方向焚香跪拜，迎接财神。磕完头转身回家，家长用双手捧回一支香束，像引路似的从大门进来，来到供桌前，把香插到香炉里，把蜡点起来，将酒杯里的酒也点燃，然后开始燃放鞭炮。这些活动意味着已将财神请到家中上坐。家长此时要带领全家人再次三拜九叩。当放在外边的炭火盆熊熊燃烧起来时，家长要急忙将其抱到屋里，因为这意味着财神已经恩赐了聚宝盆。这些虔诚的仪式，无一不昭示着普通民众的招财求富心理。

在以隆重的仪式和虔诚的心理迎请财神的同时，我国一些地区过年还伴有“送穷”之俗。正月初五这一天，人们都尽量避免外出，俗谚有云：“破五出门，一生受穷。”这一天，一些人家还要将家中的垃圾扫起，用纸剪成妇人状，手拿小帚，肩负纸袋，内盛糇粮，放入箕内，称之为“五穷娘”，一起送到路上，是为“送五穷”。这种带有某些巫术性的送穷活动，在我国传统社会的乡间相当普遍①。

① 参见侯杰、范丽珠《中国民众宗教意识》，天津人民出版社，1994年版，第92页。

以上只是我国民间“接财”、“送穷”年俗的大致状况，从中不难看出，所谓年节习俗，其实只有一个主题，即：求财、求吉、求福。老百姓过年，追求的就是福、寿、贵、财、喜、安。而穷、丧、晦、凶、病，平时即是广大民众深切憎恶、极力摆脱的对象，在求福祈年之时，人们更是言之都犹恐不吉。所以，民间不可能有接穷神、丧门神的年俗。事实也是如此，古往今来，我国历代的典籍史料对各地、各民族异彩纷呈的岁时习俗多有记载，其中未见有关过年请穷神、丧门神的记录，而对各地的送穷、送瘟之俗倒是多有记载；同时，在民间信仰的庞杂的神仙体系中，穷神与丧门神也未在其列，不见其名。可见，请穷神故事并非并无实有习俗的依据，而是广大民众基于一定的社会制度和习俗背景进行的某种具有民间叙事特征的艺术虚构。这种颇具荒诞色彩的艺术虚构，实际上向我们折射并传递的乃是一种深刻的社会心理。

众所周知，在漫长的传统社会里，我国广大的劳动民众始终处于社会的最底层。在他们黯淡的人生中，几乎没有发达显赫、时来运转的机遇，有的只是与贫穷结下的不解之缘。请穷神故事的主人公，其名字或称呼几乎都带有一个穷字，如穷八辈、辈辈穷、穷汉子、穷小伙儿、穷人，或者干脆就是一个冒着穷气的绰号。如著名故事家谭振山讲述的《康大饼子接喜神》：“早先年，辽北有一个姓康的小伙子，家里啥人也没有，就他老哥一个，常年给人家扛年做。扛活扛活，扛来扛去强活。几年下来，康小伙儿照旧穷得叮当的，只赚下个冒穷气的外号——康大饼子。”①如果以毛泽东对中国社会各阶层的分析来看，这些处于社会下层的广大民众，从不属于有余钱剩米、“对赵公元帅礼拜最勤者”；也不属于“在经济上大体上可以自给”者，而属于“赵公元帅总

① 《中国民间文学集成·辽宁卷谭振山故事选》，1988年编印，第251页。

不让他们发财”者；是世代受穷，致富无望，与赵公元帅素来无缘的人。他们年复一年地辛勤劳作，渴望摆脱贫穷的命运，然而，他们的种种梦想与憧憬，却一次次地被无情的社会现实击得粉碎。作为民间故事创作、传承的主体，这些社会民众的理想、情感，以及对社会与人生的种种看法，必然要反映到民间故事之中，他们的喜怒哀乐，以及对现实的愤懑与不平，也必然要借助民间故事进行畅快淋漓的宣泄。请穷神故事正是在这一社会文化背景下应运而生的，由于故事真实地反映了贫苦民众发家致富人生理想破灭的凄凉与无奈，道出了广大民众的心声，因而也赢得了大家的喜爱。

三

请穷神类型故事在思想内容与艺术表现方面都有其独到之处。其内容特征主要体现为：故事构思虽然依托于我国民间的神仙信仰，但故事的主题却与宗教信仰毫不相干。这类故事的主人公一般都不是虔诚的宗教信徒，他们请神、敬神怀有明显的功利目的，带有十足的尘俗气息。由于贫穷到了一无所有的地步，他们反而卸脱了宗教与世俗社会强加与人们的种种精神束缚，落得个坦坦荡荡，无所畏惧。这类故事的主人公，往往都敢于触碰年节的诸多禁忌，表现出对世俗传统的反抗与挑战。例如《接丧门神发了财》这则故事就讲：

> 过去有这么一个穷人，穷！穷了八辈子了，他就寻思：我他妈的年年过年接财神，财神爷一个大钱儿也不往我这扔，看来财神爷跟穷人相远哪！有个和尚告诉他：“你呀，今年别接财神接丧门神，丧门神没人接，你冷丁接他一回，准能过好了！”穷人一寻思：“反正我也穷了，就接丧门神！死就死，活就活！”①

① 《中国民间文学集成·辽宁卷北票资料本》，1987年编印，第277页。

再有，这类故事中的主人公都敢于对世人顶礼膜拜的神仙偶像进行大胆的揶揄与嘲弄。以满族流传的一则请穷神故事为例，在这则故事中，穷人由于请了穷神，惹恼财神，于是财神就与玉帝、龙王联合起来，要将穷人置于死地。结果呢？故事讲道：

芝麻割到家，也上了垛，这大水就发过来了。穷神爷这时就暗中在这家的房前左右、场院心大大画了个圈儿。只见外面大水灌得沟满壕平，可就进不了这家的院来。龙王爷一看水发得不大离儿了，就撤了水。财神爷一核计，这回穷神可现眼（出丑）了，就想卖卖呆儿（看热闹），手搭凉蓬往下界看。这一看，他可就坐不住龙霄殿了。只见这家正拆垛晾芝麻呢。可其他的人家呢，反倒泡在了水里。①

在多数文本中，那些被世俗社会尊崇的财神、龙王、玉帝等神仙都是自私虚荣、心胸狭隘、甚至助纣为虐的反面形象，他们的所作所为，不能不激起人们的反感，引发人们的亵渎与不敬，对其进行调侃与讥讽也是必然的。

在艺术特征方面，请穷神故事也可谓别具一格。这类故事虽然反映的是苦难沉重的社会现实，但是就故事的艺术处理来看，却多为轻松风趣，幽默诙谐，洋溢着浪漫的气息。这类故事中的神仙，都是我国民众极为熟悉的形象，他们在天地间自由往来，随意化身变形，既超凡脱俗，同时又具有凡间人类的性格情感。故事以接神年俗为媒介，将世俗社会与神界仙境巧妙地交错融合在一起，使故事情节既显得浪漫离奇，又富有生活情趣。其中许多文本都铺陈渲染的穷人用代用品供神而神仙又不识的情节最为风趣。以河北省耿村故事家张才才讲的《敬穷神》为例：

这一年，要过年了，神万见这家子做好的，那家子做好

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷沈阳苏家屯资料本》，1986 年编印，第 276 页。

的，自己甭说吃好的，连个饼子都没有。这年过得有嘛劲呀？他就去东家要点，西家要点。要了点嘛呀？是些豆腐渣子。他见别人家家户户都贴对子，挺好看，还有供财神，烧香发纸的。他就说："你们写对子，剩下点儿纸不？我用来写点物件。"

这家子剩下的纸，写副对子不够。神万就请人在上头写个"敬财神"，写字的好闹，在上头写了个"敬穷神"，给了神万，神万拿上就跑回去了。

他的小屋里嘛也没有，烟熏火燎的，黑得很。神万用手在北墙上抚拉了两下，就把"敬穷神"贴到北墙上。人家都烧香上供，他上点嘛供呀？唉，自个不是要了点豆腐渣吗？就把豆腐渣分成三碗，又盛了三碗凉水当黄酒。没香烧，又到街上拾了几根秫秸，去了心，装上点灶火灰炭，点着当香烧。没有纸，就把捡的树皮拿来，烧着了当纸。烧香上供又磕了三响头，算是拜过了穷神。

三十黑价，天上的各路神仙都出来享受地下的香火，财神和穷神做伴出来，见哪儿的人们都在好酒好菜地敬财神。这个穷神哩，从东天边，一直走到西天边，看不见一个人给他烧香上供。财神就笑话穷神："你看你也是一路神仙，可哪有你安身的地方？"这话说得穷神怪没劲的，心里说：我就不信一处香火也没有，我得找一个让你看看！他就睁大眼睛往下看。正好看见神家庄的神万在磕头哩。穷神就对财神说："你看看，哪儿也没有我的地方？这个人不正在给我烧香磕头吗？你看看他给我弄的白米饭，黄米酒，你看看他烧的纸多厚，他点的香多粗多亮啊！"

这里，故事中的神仙犹如凡间顽童，他们彼此斗嘴、斗趣、斗气，令人深觉其平凡而又易于亲近。而以如此轻松诙谐的语气来调侃苦难深重的现实生活，使我们从中体味到的却是黑色幽默

的味道与魅力。

请穷神故事承载着我国历代无助的社会民众的求助幻想，经时历岁，传承至今，显示了其独有的美学价值。它向我们真实地再现了特定历史年代所特有的生活史现象，展示了历史上我国民众的生活风貌与心路历程。故事虽然起源于民间的神仙信仰，但通过对这一故事的深层解析，我们不难发现，故事文本所隐含的意义效应实则是对这一信仰的最终解构。今天，我国民众过年的习俗已多有变化，但过年的主题还是一如初始。送旧迎新之际，人们仍然举行多种形式的祈年活动，希望在新的一年里福财兴旺，吉祥如意。当然，还有部分民众仍在叩接财神，渴望得到某种佑庇，满足精神之慰藉。不过，今人接神自与古人有很大不同了。当接神的香火消尽，人们更清楚该如何付诸行动，方能将致富的理想变为现实。总之，在当今欢快喜庆的年俗乐曲中，请穷神之类的诙谐变奏确已渐离我们远去了。毕竟是“年年岁岁花相似，岁岁年年人不同”了。

（江帆）

但行好事，莫问前程

——“求好运”故事解析

一

在中国许多地方的常见故事类型中，有一个“找好运”故事。如四川成都市的《范丹问佛》，讲从前有一个叫范丹的叫化子，穷得连一升米也存不住，他便出门去问西天佛祖，自己能不能时来运转。旅途中，一家员外托他问，为啥女儿成了哑巴？接

着土地菩萨问，为啥自己多年不能升官？过大河时，大乌龟托他问，为啥自己修炼多年不能升天？他走到西天见到佛祖，那里的规矩是问三不问四，他热心快肠地帮助别人问清了三件事往回走。来到河边，告诉大龟，它不能升天是因为头上有二十四颗夜明珠压着；乌龟把夜明珠取下送给范丹，立刻升天了。范丹又告诉土地菩萨，他因左脚踏金、右脚踏银，所以不能升官；土地菩萨把金银送给他，后来当了城隍爷。范丹来到员外家，女儿见了立刻告诉父亲，"客人回来了！"他将佛祖的话告诉员外，女儿家见了亲丈夫自然会讲话；于是员外让范丹当了上门女婿①。故事主人公原是一个穷小伙子，他出门见佛祖本来是为自己找好运，却以先人后己的精神代别人问事，帮他人解脱危难，结果却是在他人给予的酬报中正好圆了自己的美梦。它是一个具有浓厚幻想色彩的故事，却又十分贴近社会下层民众的生活与心理。热心助人获好报这一闪光思想在三问三答、意外得福的美妙叙说中得到了生动有力的体现，因而这个故事深受民众喜爱。《中国民间故事集成·四川卷》中，把它作为"常见故事类型"列出，并载有流行于29个县市的地方异文篇目29篇。湖北对此故事的采录，已积累到了近30篇。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》，按AT分类法将它排列为461型，收录20世纪60年代之前记录成文的篇目50余例。如果将近20年在中国民间文学普查中采录所得加进去，它的中国异文已达到210多篇，流行于汉、满、藏、回、土、撒拉、维吾尔、朝鲜、苗、壮、傣、黎、彝、白、畲、傈僳、布依、毛难、土家、仡佬等20多个民族之中，超越高山大河的阻隔和语言、宗教信仰的界限，几乎分布在整个中国大

① 见《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第516页。范丹为东汉人，桓帝时封官不就，安于贫困，后被丐帮尊为"范丹老祖"，民间口头文字中以范丹和石崇为极贫和极富的两个古人。

陆。不仅如此，按AT分类法索引，本类型中国以外的异文就有近500篇，是覆盖欧亚大陆20多个国家和地区的一个巨大故事圈。

本类型的流行篇名有“三根金头发”、“西天问佛”、“找幸福”、“找好运”等，其核心母题是主人公出门寻求好运，我们把它定名为“找好运”。

“找好运”在我国有多种类型：

“问活佛型”，如前面提到的《范丹问佛》，主人公因对自己的贫困处境不满，便出门远行，去见佛祖或其他神仙、智者（包括太阳）探询自己的未来命运，因代人问事获得好报使命运逆转。丁乃通在《中国民间故事类型索引》中把它列为461A型。代表性篇目还有《树洞问天》（浙江）、《找幸福》（吉林）、《太阳的回答》（回族）、《木呷问神》（彝族）① 等。

“找聘礼型”，如《中国民间故事集成·四川卷》作为《范丹问佛》异文选录的《寻宝聘妻》：王小二爱上了柳员外家的小姐，他去提亲，柳员外要三件聘礼：三斗三升瓜子金，二十四颗夜明珠和一张白狐狸皮。员外异想天开地索要三件宝，本是为了让王小二死了这心思，可王小二偏要出门去找到这三件宝。他见到佛祖，热心帮土地爷、大乌龟和白狐狸代问了三件事，它们分别给予的酬报正是王小二所要寻求的三件聘礼，主人公终于如愿以偿。在这一类型中，“找宝”与“问事”相融合，“问事求好运”仍是它的核心母题。它也有许多地方异文，如《三根金头发》（山东）、《石青寻宝》（湖北）、《三件聘礼》（苗族）、《热令青巴》

① 《树洞问天》，见《民间故事》，上海经纬书店，1941年版；《找幸福》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版；《太阳的回答》，见《甘肃民间故事选》，甘肃人民出版社，1962年版；《木呷问神》，见《彝族民间故事选》，上海文艺出版社，1981年版。

(藏族)① 等。

“幸运儿型”，为461主型，它的后半截为寻宝问事（通常是寻找三根金头发），前半截却讲述了这个穷孩子屡遭邪恶势力迫害而意外脱险的传奇经历（930型），它是一种复合形态。国际上以《格林童话》中的《有三根金头发的魔鬼》为代表，中国异文则有彝族的《淌来儿》、傣族的《寻找金牙象的故事》、傈僳族的《寻找太阳头发的小孩》、藏族的《男孩和国王》等②，它们主要流行于西南少数民族地区。故事情节跌宕起伏，曲折完整，精美动人。

此外，还有将“找好运”和其他型式串接而构成的混合型，如同“青蛙儿”故事混合，将出门寻找聘礼的主人公变换成青蛙儿或鳖仔；同“百鸟衣”故事混合，以“百鸟衣”方式来结尾；也有的同恶毒继母故事混合，由继母来扮演迫害主人公的邪恶角色。它们的主干情节都是主人公出门寻求好运，同其他流行故事串接复合，其形态变得更为多姿多彩。

二

中国近现代流行的“找好运”故事有一个很突出的特点，就是表现了主人公积极进取，奋力向命运抗争的精神。中国故事常以处于社会最底层的穷苦劳动者为主人公，他们的绰号就叫“穷八代”、“穷九代”或“穷十代”，终年辛劳，受穷受苦，遭人歧

---

① 《三根金头发》，见《中国民间故事选》第一集，作家出版社，1958年版；《石青寻宝》，《湖北京山民间故事集》，中国民间文艺出版社，1990年版；《三件聘礼》（苗族），《榕树》，1980年民间文学专辑；《热令青巴》，《康藏民间故事》，上海时代书局，1950年版。

② 《淌来儿》，见《云南各族民间故事选》，人民文学出版社，1962年版；《寻找金牙象的故事》，《山茶》，1990年第2期；《寻找太阳头发的小孩》，《山茶》，1992年第4期；《男孩和国王》，《山茶》，1985年第4期。

视，填不饱肚子，娶不起媳妇，便下决心出门去问根由，找好运，故事的基本构思是同在中国社会中占支配地位的"死生由命，富贵在天"的流行观念相对立的。好几个省区流行的"问活佛"故事，意味深长地围绕"命中注定八合米，走遍天下不满升"这句俗谚展开叙述，讲主人公再勤扒苦做，家里也存不满一升米，后捉住偷米吃的耗子，耗子说他命中注定只有八合米，一辈子只能受穷，小伙子愤恨不平，便决心走出去，经过一番努力，终于改变了自己的贫困命运，"原来八合米不是命中注定，走遍天下是可以满升的"。"找聘礼"这类故事，也都是以富贵人家瞧不起穷小伙子来开头，员外家借故刁难，要他找寻在人世间根本无法找到的几样东西，如太阳姑娘头上的金头发来作聘礼，哪知穷小伙子不服气，"我可偏偏要到西天去走一遍，拿三根金头发回来给她看看！"故事中向命运挑战的思想十分鲜明。

虽然主人公出门是寻找命运之神，而且染上了各地的宗教信仰色彩，但故事既没有向这些神乞求恩赐，也没有让主人公皈依宗教以求解脱，不论佛祖也好，其他神仙也好，他们所扮演的其实都是解答难题的"智慧老人"的角色，主人公在他们的启示下，找到了治病的奇方和开发自然界财宝的奥秘（让枯井出水，水中鱼鳖吐珍珠，找到治病的灵丹妙药或从果树脚下掘出金银等），并以此来帮助别人，获得好报。这样，主人公找好运的行动便有了积极进取的意义。

中国故事还以着力赞扬"与人方便，自己方便"、"但行好事，莫问前程"的美好品德，表现出它浓厚的道德伦理色彩。不论是出门找好运，还是出门找聘礼，主人公在旅途中都是热心接受别人的委托，在只能"问一不问二，问三不问四"的情况下，他先人后己，毫不犹豫地把别人托付的事放在前头，因而得到了好报。到远方的广大世界里去寻求好运，不是靠损害他人而是在帮助他人的过程中来求得自己的幸福，故事所传播的这一人类良

知与美德至今仍闪耀着夺目的光彩。

三

为解开这一“民间童话之谜”，20世纪中不断有学人进行追踪研究，对它的构成、演变、传播作出论断。主要成果有：

德国蒂勒：《关于命运之子的童话》(1919)①；

德国艾伯华：《近东和中国民间故事研究》(1947)②；

美国斯蒂·汤普森：《世界民间故事分类学》(1967)③；

日本关敬吾：《命运谭——它的系统和分布》(1982)④；

中国台北金荣华：《从印度佛经到中国民间故事》(1996)⑤；

中国刘守华：《一组民间童话的比较研究》(1979)，《民间童话之谜》(1980)，《一个故事的追踪研究》(1989)，《心有灵犀一点通》(1992)⑥ 和《千年故事百年追踪》(2000)⑦。

在众多学人的探求下，这个故事在世界范围之内的来龙去脉已大体判明，原来它是一个有两千多年历史、传入中国已达千余年的印度佛经故事，后来在欧亚大陆许多国家落地生根，便发育成一个世界性的巨大故事圈了。

461型故事的复合形态由两个故事构成，前半截为“害不死的幸运儿”(930型)，原型为载入《六度集经》的《童子本

---

①《中国比较文学》，1989年第2期。

② 周发祥编：《中外比较文学译文集》，中国文联出版公司，1988年版。

③ [美] 斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》中文版，上海文艺出版社，1991年版，第167页。

④ [日] 关敬吾：《运命谭——它的系统和分布》，成城大学民俗学研究所，1982年刊印。

⑤ 金荣华：《民间故事论集》，台北三民书局，1997年版。

⑥ 均见《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版。

⑦《外国文学研究》，2000年第2期。

生》①，讲一个命中注定要交好运的孩子，屡遭富人迫害，仍获得美好结局的故事，它是佛本生故事的一种，那个幸运儿即佛祖的化身。由三国时吴国康僧会译成汉文，时间约在公元3世纪。后半截“代人问事获好报”，讲述主人公在找好运的旅途中热心帮助他人问事，在他人给予的报酬中正好圆了自己的富贵梦。它的来源直到近年才弄清，原来出自汉译《贤愚经》中的《檀腻羁品》② 和巴利文佛本生经中的《迦默尼詹特本生》③。《贤愚经》为唐代僧人记译，时间约在公元8世纪，巴利文佛本生经则成书于公元前3世纪。这两部佛经中的故事大同小异，都以古印度端正王巧判连环案为主干：一位农民本为自己的事前往，旅途中却帮他人代问三件事或十件事而获得好报。它们也都属于佛本生故事系列，那位贤明国王为佛祖化身。不但代他人问事获好报的整体结构，而且所问的几件事涉及困扰动植物及人类的生存难题这样的细节也同后世流行故事契合一致，它同此类故事所存在的内在关联确定无疑。这两个故事流传后世，既可以独立存在，也可以合二为一。欧美学者认为，它们是在流入欧洲后才复合成为格林童话文本的。从20世纪后期在中国西南和缅甸、蒙古等地发现的许多461型复合形态来看，它作为佛本生故事变体，在南亚地区早已形成。它传入欧洲约在13世纪之后，具体流传路线还难以探寻，其中关于蒙古军队西征是否促成了此类故事在西方的传播成为一个引人注目的假设。

它在世界范围内的传播演变，呈现出颇为复杂的态势，具体

① 常任侠选注：《佛经文学故事选》（改题为《四姓害子》），上海古籍出版社，1985年版。

② 常任侠选注：《佛经文学故事选》（改题为《四姓害子》），上海古籍出版社，1985年版。

③ 郭良鋆、黄宝生译：《佛本生故事选》，人民文学出版社，1985年版。

说来，其特征有三：

在古印度它是一则世俗故事，后进入佛本生经成为宗教故事，不仅将故事中的有关角色附会成为佛祖的化身，在探求人生命运之谜时，还以肯定命运之神的权威显示出它的宗教色彩。后世各国的口述文本又进入世俗文化流程，以来自社会下层的穷孩子为主人公，表现他们企求摆脱贫困、转变命运的积极愿望，可是仍然保留着“求神”、“问佛”的宗教故事框架。它是一则幻想故事，却又是对人们朝拜圣地，祈求神灵，关注未来命运的现实宗教活动之象征性反映。它还能把不同宗教所崇拜的偶像引进故事，使之具有适应不同宗教信仰的活力。宗教生活本是民众日常生活的一个重要侧面。民间文学染有宗教色彩原是不足为怪的事。本类型就是兼容宗教性与世俗性而在世界范围内得以广泛传播的。其宗教性的逐渐淡化与世俗性的不断增强又表现出人类文明演进的大趋势。

本故事最初为口头传承之作，后进入佛本生经成为书面经典，并以汉译佛经形式传入中国产生广泛影响。随后又进入口头文学流程。明代吴承恩著小说《西游记》，第49回写唐僧一行往西域取经过通天河，那只白鼋将他们师徒驮过大河之后，曾托问自己何时可脱去本壳，修炼成人身？请佛祖给予回答。这是中国“找好运”故事的首次书面记载，它明显从口述材料中信手拈来。《西游记》的流行，极大地刺激了此类故事的深入人心。随后它又被人们编成《时运宝卷》、《西天参佛宝卷》、《活佛宝卷》等，作口头宣讲的底本，见于《中国宝卷总目》的清代和民国时期的文本就有25种之多①。宝卷经口头文学家的辗转述说，再生出许多新的地方异文。由于口头与书面传承方式的交错并举，促使

---

① 车锡伦：《中国宝卷总目》，台北市中研院文哲所图书文献专刊(1998)，第206页。

它在各地获得广泛传播并在艺术上日趋精美。

本故事的众多异文，表现出丰富的民族与地域文化色彩。它的情节结构具有程式化的特点，故事中的角色以及提出的问题却因地而异。古印度故事以佛祖为主人公，由婆罗门预言他们不平凡的前程；欧洲故事有浓厚的基督教色彩，由神父或天使预言主人公的未来命运；中国故事中，信仰佛教的地方，穷小伙子去问如来佛或南海观音，也有下地狱找阎罗王论理的；道教流行地区，主人公去找太白金星或真武大帝寻求好运。至于所提问题，中国故事中的鲤鱼或龙，托问为什么修炼多年不能升天；俄国故事中的鲸鱼，托问为什么它躺在海边动弹不得；印度故事里则是一条鳄鱼托问怎样才能治好它的胃痛病；干旱地区的人们托问怎样才能找到水；麻疯病流行地区的人们委托他找寻治病的秘方；终年摆渡不胜其苦的渡船夫，托他找寻接班人，如此等等。世界广阔地区不同的风土人情、习俗信仰，在这个故事框架中都有丰富生动的表现，使接受者倍觉亲切。可是故事的主题和基本构思在世界范围内却又惊人地相一致，显出它的普遍性。

本故事以“三问”“三答”为主干情节，按“三迭式”的传统结构来展开叙说。幻想与现实、诗情与哲理巧妙融合，在意外巧合的情节发展中透出人情事理，产生引人入胜的魅力。不愧为口头语言艺术的精品。

总之，“找好运”是一个汇合着不同时代、不同民族的丰富智慧和情感，又以高度概括的象征方式，集中表现了人类在历史长河中由屈从命运到逐步主宰自己命运的心路历程的故事。在世界民间故事海洋中，它的各种形式的单篇异文，并不特别耀人眼目；可是把它作为一个覆盖地球上多数居民的故事圈来考察，就显露出史诗般的宏伟特征，值得我们十分珍惜了。

（刘守华）

生死不渝的恋情

——“人鬼夫妻”故事解析

爱情被称为人类文学艺术的永恒主题，在中国民间故事的大家庭里，有一种“人鬼夫妻”型故事，则以其独特的叙事方式，把爱情放在生与死的特殊境况之中经受考验，因而赢得了民众的普遍欢迎。我们迄今已经见到的该类型故事当代采录异文已有60多篇，而在古代典籍中查检它的记录文本，亦有50多篇。

一

当代采录到的“人鬼夫妻”型故事，分布很广，其中代表性篇目有辽宁的《鬼媳妇报恩》①、浙江的《人鬼夫妻》②、吉林的《鬼婚》③、四川的《鬼妻》④、陕西的《十七的养了个十八的》⑤、上海的《拜月》⑥、河南的《纸扎人》⑦ 等。这一类故事

① 《鬼媳妇报恩》,见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 650～652 页。

② 《人鬼夫妻》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 661～662 页。

③ 《鬼婚》,见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国 ISBN 中心，1992 年版，第 624～626 页。

④ 《鬼妻》,见《中国民间故事集成·四川卷（上)》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 557～558 页。

⑤ 《十七的养了个十八的》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 541～543 页。

⑥ 《拜月》,见《中国民间文学集成·上海卷黄浦区故事分卷（中)》，1989 年编印，第 778～779 页。

⑦ 《纸扎人》,见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 441～446 页。

的主干情节大致相仿，说的都是一青年男子与一女鬼之间的婚恋故事，而其枝节的差异则多种多样，呈现出活泼多变的态势。较常见的一种故事结构，主要由以下两个情节单元构成：

1. 一单身男子与一女鬼相恋，有时候是因为此男子有恩于女鬼；有时候是因为女鬼生前曾与此男子相恋。他们同居，通常还会生下子女。

2. 此女说出自己是鬼，有时候，女鬼会教男子办法，致使女鬼终于复活，他们从此白头偕老；有时候，女鬼会设法替男子另娶一凡间女子为妻；有时候，他们互赠信物而分手，女鬼的家人会由于信物或是他们所生下的子女而认此男子为婿。故事的结局通常较为美好。

除了这种较常见的情节结构之外，此类故事尚有两种亚型：其一，他们原先就是恩爱夫妻，妻子因故身亡，仍然舍不得分离，于是成为人鬼夫妻，继续同居，并由此引发出一系列波折。

其二，女鬼的特殊身份被男子周围的人识破，于是女鬼遭迫害；有时候，女鬼竭力抗争，战胜了迫害；也有时候，虽然没有人去故意迫害，却因女鬼的先天不足不慎败露，终于酿成悲剧。

和大多数的鬼故事一样，故事的讲述人并非为了宣扬鬼神迷信，他们却是在借着鬼事讽喻人生，在曲折地反映着人世间的甜酸苦辣和喜怒哀乐。在通常情况下，鬼总会给人以恐怖感，很难与美好的情感联系在一起，但是在“人鬼夫妻”型故事中，情况却发生了微妙的变化。故事讲述者偏偏把“鬼”和娇憨柔弱、风情万种的美女联系在了一起，和她饱受苦难的经历和善良仁慈的品格联系在了一起，从而给人造成一种既有几分惧怕却又有更多爱恋的复杂心态。于是，一则曲折生动而又令人难以忘怀的故事就在这样一种神秘而浪漫的氛围里展开了。这里，不妨以流传在辽宁阜新一带的蒙古族民间故事《鬼媳妇报恩》为例，述其故事

梗概：

有个穷小伙子，一直没娶上媳妇。一天，他帮邻居财主家守活寡的小媳妇下井去捞簪子。财主婆却硬说他们不正经，竟把小媳妇活活打死了。从此以后，小伙子家天天有人为他做好了饭菜。小伙子终于发现有个女子在他家操持，一照面，那人就是死去的小媳妇。小媳妇却说是逃出来的。他们悄悄地成了亲。小伙子觉得小媳妇做出的饭菜特别香，后来终于发现秘密，原来每次盛饭菜时她都会割开中指滴上几滴血。小伙子不忍心，再三盘问，她说出自己是鬼。小伙子明知她是鬼，却更加爱她。小媳妇怕被人知道，又教小伙子将她坟上的骨殖扒出来，一起搬到没人知道的地方去。他们后来在科尔沁住了下来，生儿育女，日子过得很红火。

不难看出，这是旧社会里劳苦大众婚恋生活的真实反映，只是采用了幻想的手法，让人觉得更为凄切动人罢了。女鬼爱她的丈夫，到了愿意每天用自己的几滴血来给他的饭菜增加香味的地步，这是何等的动人！而这样一个使人难忘的细节，又必须发生在荒诞的故事里才是“合理”的。如果说人世间的一对恩爱夫妻，妻子每天把自己的血滴进给丈夫吃的饭菜之中，听众能接受吗？

而在河南获加一带，故事《纸扎人》却采用了一种轻松愉快、妙趣横生的风格，让人忍俊不禁。这个故事说：

穷小伙子李广受人教唆，赌输了钱，去舅家借钱，谎说是用来娶媳妇的。舅舅信以为真，借钱给他，并说届时来看看外甥媳妇。李广怕露馅，只好去买个纸扎人放在床上，企图蒙骗过关。舅舅来看时，床上真的起来了个大闺女，舅舅十分高兴。从此，李广与纸扎人做了百日夫妻，他也终于走上了正路。百日后，此女说明自己是鬼，并教李广一个办法，去扒开刘家新死女子的坟，让女鬼借尸还魂。此法果然成功。李广就和刘家的女子成亲。

和辽宁的故事一样，这两个故事都在一开始就有意无意地渲染单身男主人公的穷困潦倒、凄惶孤寂，暗示他们无法按正常途径解决自己的终身大事，而又十分希望娶妻成家的这样一种现实。这一点至关重要。我们知道，在几千年的传统社会里，婚姻不自由，尤其是穷人很难获得美好婚姻，这无疑是个十分普遍而又十分尖锐的社会问题。许多底层民众，无不希望自己能够在一个偶然的机会里，摆脱掉礼教的沉重束缚，自由地寻觅到自己意想中的配偶，然而这种希望总是一次次落空。于是，他们不得不采用幻想的手法，为那些得不到美好婚姻的人们创造一次奇迹，让他们在荒诞的情节里获得一次满足，尽管这是一种虚假的满足，却毕竟是一种慰藉。恩格斯曾经说过，民间故事“使一个手工业者的作坊和一个疲惫不堪的学徒的寒伧的楼顶小屋变成一个诗的世界和黄金的宫殿，而把他的矫健的情人形容成美丽的公主”①。这正是民间故事的补偿功能，人们在现实生活中得不到的东西，在民间故事中得到了。“人鬼夫妻”型故事之所以广为流布，正是传统社会里这样一种民俗心态在起着作用。

然而在另一方面，我们又必须指出，严酷的现实生活又会时常打碎人们的美梦。民间故事的补偿功能当然并不是万能的。所以，不少“人鬼夫妻”型故事也就会自然而然地采取了悲剧的结尾。同样用一种荒诞的手法，顺着人们对“鬼”的传统理念，人们会巧妙地为故事编织出动人的情节来。比如，上海的《拜月》说，女鬼和人结合之后，过着美满的生活，他们生下的孩子都已经三岁了，可是她却因为是“鬼”，所以不能在白日“见天”，也就是说鬼怕见阳光。有一次她为了出门寻孩子，一时情急，忘记了这个禁忌，一见傍晚的落日余晖，她就化成了一滩血水。流传

① ［德］恩格斯：《德国的民间故事书》，见《马克思恩格斯论艺术》第4卷，中国社会科学出版社，第401页。

在浙江宁海一带的《鬼跟》更是别具匠心，对此有着一段精彩的讲述：

时间一长，他们有了两个儿子。一天夏夜，两个儿子在院子里乘凉。这时，望山人与女鬼扛着一桶水经过院子，月光煌亮，大儿子忽然叫起来："哎！奇怪，阿爸有影子，姆妈怎么没有影子？"小儿子一看，也叫道："哈哈，姆妈没影子，姆妈没影子！"儿子的话刺痛了女鬼的心，"砰"的一声，女鬼跌倒在地，望山人忙去搀。哪里还搀得起？惟见女鬼跌倒的地方，留下一塘清清的水。①

这样的故事情节安排，显然在暗示着人们：女鬼虽然争取到了她所希望的美满婚姻，但是她那受压迫、受歧视的"地位"却仍然无法改变，她的命运注定是蹇滞多灾的，随便来自哪方面的一点点打击，都可以致她于死地。在某种意义上说，这样的故事具有更大的震撼力量，它的艺术魅力也就更为强烈。

二

在古代文人记录文本中，我们发现此类"人鬼夫妻"型故事至迟在魏晋南北朝时就已经成型。此后绵延不绝，代有佳作，并且在情节结构上发育得越来越丰满。

三国魏曹丕《列异传》有《谈生》②，述谈生年四十而孤身一人，一女鬼与其成夫妻，嘱其不可用火照她，过三年方可开此禁忌。他们生下一儿，已二岁。谈生好奇，夜间偷偷以火照之，见此女腰以上生肉如人，腰下为枯骨。此女发觉离去，赠谈生一珠袍，又裂取谈生衣裾作纪念。谈生持珠袍去市场出售。此女之父发觉，怀疑他盗墓，抓住拷问。谈生据实告之。女父发墓，见

① 《鬼跟》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 662～663 页。

② 《太平广记》卷三一六引。

棺盖下有谈生衣襟，又见其子酷似亡女，遂认谈生为婿。同样记述又见东晋干宝《搜神记》卷十六。这大概是迄今所见此类故事的最早记载。

《三国志》卷十六《钟繇传》注引《陆氏异林》，有《钟繇鬼妻》，说钟繇与女鬼同居数月，旁人劝钟杀此女鬼以免遭其害。钟繇“有不忍之心，然犹斫之，伤髀。妇人即出，以新绵拭血，竟路”。次日，他们寻迹，在坟中见一女尸，形体如生人，而左髀受伤，有新绵拭血的痕迹。此事又见《搜神记》、《幽明录》。此说与《谈生》不同，出现了女鬼遭伤害的情节单元。

到了干宝《搜神记》这本书里，我们可以读到更多的此类记载，诸如卷十五的《王道平与文榆》、《河间郡男女》与卷十六的《紫玉》、《辛道度》、《卢充》等，都是很有名的。尤其是《紫玉》。这个故事说吴王夫差之女紫玉与书生韩重相恋，私订终身。韩家向夫差求婚，夫差不允，紫玉郁郁而死。三年后，韩重去紫玉墓前吊唁，紫玉鬼魂从墓中出来，唱了一首很凄婉动人的歌，邀韩重入墓，同居三天，临别时送径寸明珠，并请韩重去向其父致意。夫差知悉后大怒，下令收捕韩重。紫玉鬼魂又去见其父，说明事实。其母闻声，出来拥抱女儿，女儿却又化作一股青烟而去。这个故事强调这对青年男女早已自由恋爱，因遭父母阻挠，才成悲剧，与前述《谈生》、《钟繇》相比，其思想意义更为深刻，使得故事也更为厚实。同书载《王道平与文榆》、《河间郡男女》二篇，也都以男女私相恋爱，后遭父母逼婚，女悒悒而死作为故事的开端，可见这种说法在当时颇盛行，而这正是那个时代社会生活的真实写照。紫玉在故事里所唱的情歌，在艺术上有着极高的造诣，歌曰：

> 南山有乌，北山张罗。乌既高飞，罗将奈何！意欲从君，谗言孔多。悲结生疾，没命黄垆。命之不造，冤如之何！羽族之长，名为凤凰。一日失雄，三年感伤。虽有众

鸟，不为匹双。故见鄙姿，逢君辉光。身远心近，何当暂忘。

在民间故事中穿插歌谣，使讲述更为生动，这是民间故事的常见艺术手法，而《紫玉》可以说是较早使用这种手法的一个文本。这首歌谣后来又被收入《乐府诗集》①，在我国民歌史上也有它的一席之地。

此外，东晋祖台之《志怪》中的《矮锁》、《东郭氏女》②和戴祚《甄异传》中的《秦树》③，也述类似故事，不一一列举。这个时期的文本虽然提到了女鬼可能复活（见《谈生》），但并没有成功，更多的则不提复活，只是说他们在坟墓中短暂幽会，从此便成永诀。

这种情况在托名陶渊明的《搜神后记》中才出现转机。该书记此类故事有三篇：卷六《张姑子》，无复活情节；卷四《李仲文女》，说女鬼本来有可能复活，因为遗忘一只鞋在男子床下，被人发现，开棺检视，从此肉烂，不得复活；而卷四《徐玄方女》却说女鬼教男子复活的方法，使得女鬼成功地复活，使得故事出现大团圆的结局。《徐玄方女》中出现的这种新说法由于迎合了人们"有情人终成眷属"的普遍愿望，所以一旦形成，便受到普遍欢迎，在以后的故事文本中反复出现。唐传奇中，戴孚《广异记》有《刘长史女》、《张果女》④；牛肃《纪闻》有《李强

---

① 宋·郭茂倩：《乐府诗集》卷八十三"杂歌谣辞一"，题为《紫玉歌》。

② 《矮锁》，见《太平御览》卷七一八引；《东郭氏女》，见《太平御览》卷九四三引。

③ 《太平广记》卷三二四引。

④ 《刘长史女》，见《太平广记》卷三八六引；《张果女》，见《太平广记》卷三三〇引。

名妻》①，都与此相似。《李强名妻》说他们夫妻恩爱，妻死，夫悲痛欲绝，妻托梦教其复活之法，后果然复活，夫妻恩爱如初。这种说法对后世的影响也很大，终于成为"人鬼夫妻"的一个亚型。

这种民间故事的说法对作家文学也产生了不可低估的影响。明代戏曲作家汤显祖的传奇《牡丹亭》，即述杜丽娘的鬼魂与柳梦梅幽会，后来掘坟开棺，丽娘复活，与梦梅终成眷属。汤显祖在《牡丹亭记题词》中就承认："传杜太守事者，仿佛晋武都守李仲文、广州守冯孝将儿女事，予稍为更而演之。至于杜守收拷柳生，亦如汉睢阳王收拷谈生也。"② 这段话说得很清楚，正是有关"人鬼夫妻"型民间故事的三个记录文本给汤显祖以启迪，他才创作出了如此脍炙人口的经典名著。

唐传奇中，记述"人鬼夫妻"型故事的文本很多，除上述几种外，还有《广异记》中的《杨准》、《王乙》、《王玄之》、《长洲陆氏女》等③；张读《宣室志》中的《郑德懋》④，也各有千秋。这中间尤其值得我们注意的，是温庭筠《干𦠆子》中的《华州参军》⑤，记述了此类故事中一种新的情节结构，梗概如下：

> 柳参军与崔氏女相恋，遭崔氏舅父阻挠。几经周折，崔氏女与其婢女相继死去。二女为鬼，投奔柳参军处，复成

---

① 《太平广记》卷三八六引。

② 参见徐朔方笺校《汤显祖诗文集》，上海古籍出版社，1982 年版，第 1093 页。又据谭正璧研究，《牡丹亭》传奇本事当出自话本《杜丽娘记》。说明从志怪小说所说的民间故事到戏曲，中间还有一个话本的过渡，这也是俗文学史上常见的事例。

③ 《杨准》、《王乙》、《王玄之》，均见《太平广记》卷三三四引；《长洲陆氏女》，见《太平广记》卷三三〇引。

④ 《太平广记》卷三三四引。

⑤ 《太平广记》卷三四二引。

夫妻。二年后，崔氏家人发觉崔氏在柳处，前来追究。二女鬼顿时不见。发墓查验，二女尸颜色如新。

此后，又有宋洪迈《夷坚志》三志壬卷十《解七五姐》、元佚名《异闻总录》卷一所辑《郭银匠与鬼女》，都记述了与《华州参军》相类似的故事，可见其影响之深广。在此基础上，后来才有了著名的宋话本《碾玉观音》和《警世通言》卷八《崔待诏生死冤家》，成为中国俗文学史上的一个代表作。这个故事讲述一对青年男女的生死恋情，活着是夫妻，一个死了，还要做人鬼夫妻，如此强烈的反抗和执着的追求令人感动。

宋蔡絛《铁围山丛谈》卷四，有《鬼妻乳儿》，述某人妻死，小儿无乳，妻之鬼魂常来家乳儿。某人之兄得知，持刀刺鬼，鬼逃去。次日，兄弟二人去墓地寻查，见女尸横陈墓外，伤而死。女家讼于官，兄弟二人皆死于狱。这个故事新增了"鬼母育儿"的情节单元，对后来的"鬼母育儿"型故事有一定影响，我们将另文讨论。然而这个故事的框架结构则仍应归入"人鬼夫妻"型来加以审视，故事讲述夫妻情深，生死不渝，又增加了一个嗷嗷待哺的小儿，生活气息愈见浓郁。

宋元志怪集，洪迈《夷坚志》中的《吴小员外》、《胡氏子》、《西湖女子》①，沈氏《鬼董》卷二《高密令女》，郭彖《睽车志》卷四《绚娘复生》，元好问《续夷坚志》卷一《京娘与元老》；佚名《异闻总录》卷一所辑《耿愚侍婢》、《黄生》等，都记述了情节大同小异的"人鬼夫妻"型故事。

其后，在明清笔记中，我们可以继续读到类似的许多文本。由于古代作家的文学观和行文风格的各不相同，这些文本呈现出

① 《吴小员外》，见甲志卷四，后又有《绿窗新话》卷上《金彦游春遇会娘》、《警世通言·金明池吴清逢爱爱》，影响颇大；《胡氏子》，见乙志卷九；《西湖女子》，见支甲卷六。

迥然各异的风貌：有的与民间讲述时的原貌较为接近，我们有理由将其视作民间故事的记录文本；有的则有了较大的艺术加工，似应归入小说创作的范畴加以审视。但是即使是后者，其创作动机则还是与民间故事有着不可分割的联系，我们仍然可以从中考察民间故事的一些流变轨迹。限于篇幅，我们不在这里一一辨析，仅列出一些篇目，由此可见此类故事在这个阶段里的活泼态势。这些文本是：明陶宗仪《南村辍耕录》卷十一《鬼室》；陆粲《说听》卷上《盐商少子》；祝允明《语怪·桃园女鬼》；瞿佑《剪灯新话》卷二《牡丹灯记》、卷四《绿衣人传》；田汝成《西湖游览志余》卷二十六《绿衣人》、《孔氏二姐》；冯梦龙《情史类略》卷七《傅九郎夫妻》、《易生冥婚》；清王士禛《池北偶谈》卷二十《梨花渔人》；袁枚《子不语》卷九《江轶林》，《续子不语》卷四《僵尸拒贼》；李庆辰《醉茶志怪》卷一《如意》；王椷《秋灯丛话》卷一《贞魂合卺》；曾衍东《小豆棚》卷十一《胡蔓》；和邦额《夜谭随录》卷三《倩儿》；长白浩歌子《萤窗异草》二编卷二《祝天翁》等。古籍浩瀚，难免挂一漏万，但从以上蒐集罗列，我们已经可以作出判断："人鬼夫妻"型故事的流播，在历史上从来也没有中断过。有如此之多的古代作家对此题材感兴趣，纷纷将它记入他们的笔记之中，就是一个明证。"人鬼夫妻"型故事不仅在民间故事史上占有重要的地位，它还对俗文学创作和小说创作产生过深远的影响。时至今日，国内外的一些作家仍然热衷于用人鬼间的生死恋情这样一种古老的叙事方式来作为他们编织情节的框架，并用来表现现代人的思想感情，让我们不时感受到古老民间故事的强大生命力。

三

在民间文学界，对"人鬼夫妻"型故事的研究并不很热烈。

天鹰《中国民间故事初探》讨论了"孤儿娶妻故事"，认为"只要现实生活里存在着穷得一辈子娶不起妻子的穷苦的人，这

一类型的故事就会大量地产生和流传"。指出了此类故事产生的社会根源，说得很中肯。但是他认为孤儿娶妻故事大致有三个类型，即动物女故事、龙女故事、百鸟衣故事，却没有将人鬼夫妻故事也纳入进去，似乎就显得有些不足①。

缪咏禾、刘宁波、李琦等人先后进行了"人与异类婚恋"的故事研究②，他们提出了"异类"这个概念，和我们所要讨论的问题开始接近起来。所谓"异类"，当是指和人类相异的一类，指用幻想手法创造出来的可以与人婚恋的所有配偶，而在这许多配偶中，自然是可以，而且也应该包括"鬼"在内的。遗憾的是，他们虽然提出了"异类"这个概念，在研究时却未能充分拓展视野，而仍然只是停留在对动植物配偶的探讨上。

刘守华《中国民间故事史》在论述《夷坚志》时，提到了"鬼婚"故事，并对其中的《胡氏》和《解七五姐》两个文本作了解析，高度评价了鬼婚故事在艺术上的成功③。

日本学者繁原央称此类故事为"冥婚"故事，并对中国古籍中的部分此类作品作了解析。他将冥婚故事又分成"慰灵解冤型"和"幽婚立嗣型"两类，认为冥婚故事是以冥婚习俗为背景而产生的，但又并不如实讲述冥婚习俗④。他的研究为我们梳理了此类故事的一些轨迹，常有精到的见解，但是他把故事定名为

① 天鹰：《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981年版，第208～214页。

② 缪咏禾：《略论人与异类恋爱的故事》，见《民间文艺集刊》第4集，上海文艺出版社，1983年版。刘宁波、李琦：《兽性与人性——人与异类婚配型故事之人类学建构》，见《民间文学论坛》，1995年第2期。

③ 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第311～313页。

④ ［日］繁原央：《中国冥婚故事的两种类型》，见《民间文学论坛》1996年第2期。

“冥婚”则似欠稳妥。他认为冥婚故事是以冥婚习俗为背景而产生的，这一论断也值得商榷。

冥婚，是我国传统社会中流传已久的一种婚姻习俗。古代又称嫁殇婚、幽婚；近现代民间也俗称为鬼婚、鬼攀亲、攀阴亲、配骨、冥配。这一习俗的基本特征是为两个死人举行婚礼，并将此二人的棺木合葬。《周礼·地官·媒氏》：“禁迁葬者与嫁殇者。”郑玄注：“迁葬者谓生时非夫妇，死既葬迁之，使相从也。”可见在汉代此俗已成型，并且被官方所禁止。以后各代民间仍相沿成习，格局基本不变，是指鬼与鬼的婚配，而不是人与鬼的婚恋。然而我们考察民间故事范畴里的“人鬼夫妻”型故事，则从一开始就清楚地表明，这类故事说的是人与鬼之间的婚恋，并且故事又是沿着生与死相阻、幽与明相隔这样一种思路来设计情节的。可见它的主题与习俗中的冥婚迥然不同。习俗中的冥婚正是出于生死相阻、幽明相隔这样一种理念，才想出了这么一种办法，让两个死人在冥间成亲，也好让他们过过夫妻生活。这是对命运的妥协，而决不是抗争。如果两个死人在阴间做夫妻，这里就不会有太多的矛盾冲突，也就说不出太多的故事，如此丰富多彩的“人鬼夫妻”型故事也就无由产生了。

由此可见，习俗中存在已久的冥婚，并没有给“人鬼夫妻”型故事的产生造成多大动力，无论从故事情节结构的形成，还是从故事主题思想的提升，我们都看不出两者之间的必然联系。

当然，在习俗和故事的发展过程中，他们各自出现了一些变体，而呈现相互靠拢的趋势，则另当别论。比如在冥婚习俗中有一种变体：台湾一些地区有“娶鬼女”习俗，黎明时，已死女子的家人在路边故意放置一些首饰衣物，倘若有过路男子拾去，其家即强行将此男子拉去，做死者的“活丈夫”①。这种习俗与我

① 乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社，1985年版，第230页。

们在这里讨论的“人鬼夫妻”型故事的结构形态倒有某些相似之处。

“人鬼夫妻”型故事中也有一种变体，说此男子与一女鬼婚恋一段时间后，终于死去，于是双方家人商议，将二人合葬。这又和习俗中的冥婚相一致。如果说这样一种故事的变体是受到了冥婚习俗的启发，那倒是顺理成章的。

但是我们必须指出，上述习俗的变体和故事的变体都不是该习俗和该类故事的主流。也就是说，绝大多数地区流行的冥婚习俗是指死人与死人的婚配；而迄今我们所掌握的绝大多数“人鬼夫妻”型故事都讲述了人与鬼的婚恋而并不出现此男子死后与已死女子合葬的情节单元。据此，再要说“人鬼夫妻”型故事是以冥婚习俗为背景而产生的，就显得很勉强了。

我们认为，“人鬼夫妻”型故事的产生背景，应该和人与仙侣婚恋故事、人与动植物女性婚恋故事的产生联系起来加以思考。如前所述，这样一大批故事产生的社会根源都应该归结于人类的婚姻状况。当人们的这样一种追求美好婚姻的心态与神仙观念相结合，就产生了人与仙侣婚恋故事；与古老的变形观念相结合，就产生了人与动植物女性婚恋故事；以此类推，当它与人们头脑中早已存在着的鬼文化观念相结合，也就必然会产生“人鬼夫妻”型故事。

在丁乃通的《中国民间故事类型索引》中，还没有为“人鬼夫妻”型故事设置编号。出于以上思考，我们拟为该型故事在AT分类法中设置一个型号。

在AT分类法中，400—459为“超自然的或中了魔的丈夫（妻子）或其他亲属”，其中的400，丁氏称之为“丈夫寻妻”；下设400A，为“仙侣失踪”；400B，为“画中女”；400C，为“田螺姑娘”；400D，为“其他动物变的妻子”。如前所述，既然我们把“人鬼夫妻”理解为是“人与异类婚恋”故事中的一个类

型，认为它可以和“人与仙侣”、“人与动物女”等类故事相提并论，那么，把“人鬼夫妻”型设定为400E，大概是行得通的。这一类型故事的文本，目前我们至少已经掌握110篇以上。

（顾希佳）

墓中儿啼

——“鬼母育儿”故事解析

讴歌深挚的母子情爱，历来有许多动人的口头故事在各地流传。其中有一种“鬼母育儿”型故事，更以其奇特的幻想情节和凄哀感人的氛围而打动人心。德国学者艾伯华在《中国民间故事类型》一书中，曾将它归结成两种类型，一为“115·死去的母亲和她的孩子”；一为“207·苏堤”①。这两类故事的共同之处，都是讲述一个女子在死后，全然不顾生死之隔，还在一如既往地哺育着她所生养的孩子，拳拳慈母之情，令人怦然心动。笔者近年来注意搜集此类故事的各种记录文本，已得当代采录的材料40余例，见于古代典籍的也有10余例，具有重要研究价值。

一

从目前已经掌握的当代记录文本看，“鬼母育儿”型故事的流传地域十分广阔，几乎涉及中国境内东西南北中的大多数省区。

它又可分成两大类：

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第197、299页。

其一，“棺中饲儿”型：可以浙江的《鬼养崽》（畲族）①、江苏的《兰右崔母》②、辽宁的《不漏天俄木特列》（满族）③、青海的《墓生儿》④、山东的《卖蛇汤的女人》、《鬼状元》⑤、广东的《木根和鬼妻》⑥ 等为代表。此类故事的情节结构可以大致归纳如下：

1．一位怀孕的妇女死去，被埋葬；

2．她在棺中产下一儿；她常作为鬼出现，到附近为孩儿购买食物；

3．她用冥钱支付，因而终于被人发现；

4．人们（通常是她的丈夫）从棺中救出活着的孩子，将他抚养成人。

鉴于此类故事的主要特征是女鬼在棺中十分艰难地饲养她的孩子，故而将其称之为“棺中饲儿”型。

其二，“夜来哺乳”型：可以河南的《女鬼助夫》⑦、新疆的

---

① 《鬼养崽》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 667～668 页。

② 《兰右崔母》，见《无锡民间故事精选》，南京大学出版社，1991 年版，第 460～461 页。

③ 《不漏天俄木特列》，见《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984 年版，第 334～341 页。又据《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN中心，1994 年版，附录：《辽宁省常见故事类型索引》“鬼育儿”，收入本溪、康平、辽阳、锦州、瓦房店、沈阳等地的 8 例。

④《墓生儿》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 218～220 页。

⑤ 《卖蛇汤的女人》、《鬼状元》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 220～225 页。

⑥ 《木根和鬼妻》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 225～227 页。

⑦ 《女鬼助夫》,见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 414～417 页。

《奶孩子的女鬼》①、福建的《苏堤》、《苏公堤》② 等为代表。此类故事的情节结构大致如下：

1. 一女子生下孩儿后不久即死去；

2. 孩儿无人哺育，女鬼不忍，于是每夜来给孩子哺乳；

3. 女鬼在暗中帮助丈夫料理家务，结尾美满；也有的故事结尾是悲剧，由于某种原因的阻隔，女鬼不再来为孩子哺乳，孩子死去。

由于此类故事的主要特征是女鬼总是在夜间回到丈夫身边来为他的孩子哺乳，故称之为“夜来哺乳”型。

人们常说，一个人到了死的时候，他对于美好人生中的一切留恋都不得不全部放弃，两眼一闭，就什么也顾不得了，只好“撒手而去”。可是在这一类故事中，女主人公对什么都可以“撒手”，却独独对自己的亲生骨肉无法割舍。她已经成了鬼，按说是无能为力了，但她还是要竭尽全力地去抚育孩子。在“鬼母育儿·棺中饲儿”型故事中，各地差不多都是这样讲述的：墓地附近的一家小店，每天总有个女子来买糕饼（也有的故事则说成是买红枣、馄饨、蛇汤，总之是可以给孩子充饥的食物），而到傍晚结账时总是发现缺钱（或是发现有纸钱灰）。有人教给老板一个办法，把钱放到水中去检验，于是发现了纸钱。又知道了纸钱是这个神奇女子购物时所用。于是人们又往往是用一根针线做记号，找到了她的坟墓。通常是去告诉女鬼的丈夫，由他来发墓。也有的故事说女鬼的家中已经无人，她只好求小店的老板相助。打开棺盖，看见一个活生生、胖嘟嘟的婴孩，而他身边的女尸，也还跟活着的时候差不多神色。

---

① 《奶孩子的女鬼》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 236~238 页。

② 《苏堤》、《苏公堤》，见《民俗》1929 年第 47 期，第 22～26 页。

在这里，流传在浙江文成的畲族民间故事《鬼养崽》有一段感人肺腑的讲述：

……伸头一看，只见女人尸身脚边有一个白白大大的娒呢①。这下，他胆大多了，仔细看看，里面实在有好多红枣骨②、蜜枣骨，女人的尸身也还全好未烂，面股红葱，和生时差不得多少。这娒哭着、爬着，他不忍心，就脱落一件衫把娒包起来，揽起来紧紧贴在心头，对女人尸身讲："妻呀，你死了还为我传落后代，在阎罗地府你就放心长眠吧！"这一讲，女人的面色慢慢由红转白，才现出死人色来。

故事中的丈夫对他死去的妻子说的这句话，代表了传统社会里人们对这位"女鬼"的全部赞美。人们历来把蕃衍后代看成是女子的天职。故事中的这位女子已经怀孕而不幸亡故，她觉得自己还没有尽职，于是在棺木中神奇地生下了孩子。这通常是不可能的，但在幻想故事中却被变成了可能。这以后的情节全都被带上了幻想的色彩。当年，由于种种天灾人祸，使得许多家庭无法传宗接代而抱恨终身。于是这一类故事被创作出来，给人们以某种慰藉，故事的价值也正在于此。

在"鬼母育儿·夜来哺乳"型故事中，人们为这类不幸的家庭作了另外一种安排：妻子是在生下孩儿后不久才死去的。她虽然已经尽了"传宗接代"的天职，但由于她的死去，给这个家庭罩上了一层阴影，这个婴孩的前途仍然令人担忧。流传在河南息县一带的故事《女鬼助丈夫》，对此有很生动的描述：妻子死后，"任老七痛不欲生，望着嗷嗷待哺的婴儿在不停地啼哭，心如刀绞般难受：'妻呀，你死了千事不管，万事不问，咱的孩子谁人抚养？我纵有三头六臂，也顾不过来呀。我的命好苦哇！'"这样

① 娒：小孩儿。

② 枣骨：枣核。

的哭诉是很有代表性的。对于现实生活中普遍存在着的这样一种苦难，故事的讲述者采用了幻想的手法来表达自己的愿望，于是就出现了女鬼每天夜里回家来给孩子喂奶的荒诞情节。

尤其值得一提的，是流传在广东惠州的两个传说，这是20世纪30年代记录的文本①。人们把故事附会到了宋代的大文豪苏东坡身上，说苏东坡当年被贬谪到惠州，住在西湖边。他的侍妾生下孩儿之后就死去了，葬在湖的对岸。孩子没有奶喂，终日啼哭，于是那侍妾的鬼魂每夜总要渡湖到家里来给孩儿喂奶，所以她一身衣服也总是湿淋淋的。苏东坡知道了这事，很感动，就想法为她在湖中筑了一条堤，这就是惠州西湖上苏堤的由来。谁知道这事却弄巧成拙，自从有了堤，也就有了堤神，堤神不许女鬼通过，她从此无法再来给孩儿喂奶，后来孩子也就死去了。故事的结尾很是凄凉，从中寄托了惠州人对这位落魄文豪的无限同情。

近代以来，我们接触到此类故事的记录文本有4例，福建的说法都附会在苏东坡身上，而且还用来解释地方风物的由来，呈现强烈的传说特征。其实，我们从流播在河南、新疆等地的记录文本以及一些典籍材料可以证实，它是一则地道的幻想故事，说的是一个虚构的、一般都是发生在底层民众家庭里的幻想故事。然而它像蒲公英的种子那样随风飘荡，本来是随处都可以落地生根的，当它来到惠州西湖，和苏东坡的贬谪生涯相结合，也就产生了上面所说的这么一段凄哀的传说。

二

查阅典籍，我们还可以发现此类故事在历史上逐步形成并且不断发展的大致轨迹。

《太平广记》卷三二一引《幽明录》，有《胡馥之》，是迄今所见此类故事的最早记载，文云：

① 《苏堤》、《苏公堤》，见《民俗》1929年第47期，第22～26页。

上郡胡馥之，娶妇李氏，十余年，无子而妇卒。哭之恸："汝竟无遗体，怨酷何深？"妇忽起坐曰："感君痛悼，我不即朽，可人定后见就，依平生时，当为君生一男。"语毕还卧。馥之如言，不取灯烛，暗而就之。复曰："亡人亦无生理，可侧作屋见置，须伺满十月然后殡。"尔后觉妇身微暖，如未亡。既十月后，生一男，男名灵产。

这个故事中的女子死时尚未怀孕，有感于丈夫的恸哭，女鬼与丈夫继续过夫妻生活，十月后为丈夫生下一子。说它是后世"鬼母育儿"型故事的滥觞，还是恰当的。说明早在六朝时期，此类故事已开始在民间流传。这样一种构思，为后世的"棺中饲儿"和"夜来哺乳"两类故事的形成都奠定了很好的基础。

到了宋代，这两类故事都趋于成熟，我们可以在洪迈的《夷坚志》中读到"棺中饲儿"型的完整记述，这就是丁志卷二的《宣城死妇》，文云：

宣城经咸方之乱，郡守刘龙图被害，郡人为立祠。城中蹀血之余，往往多丘墟。民家妇妊娠未产而死，瘗庙后。庙旁人家或夜见草间灯火及闻儿啼，久之，近街饼店常有妇人抱婴儿来买饼，无日不然，不知何人也，颇疑焉。尝伺其去，蹑以行，至庙左而没。他日再至，留与语，密施红线缀其裾，复随而往。妇觉有追者，遗其子而隐，独红线在草间冢上。因收此儿归，访得其夫家，告之故，其发冢验视，妇人容体如生，孕已空矣，举而火化之。自育其子，闻至今犹存。《荆山编》亦有一事，小异。

故事有着一个兵荒马乱、民不聊生的社会背景，一切也就显得更为自然。人们对于降生在坟墓之中的苦命孩子的同情，对于至死仍然念念不忘哺育后代的女主人公的尊敬，都是那么真切，那么实在。在《夷坚志补》卷二十一，还记有《鬼太保》一则，故事大同小异，再加上上文结尾处提到的《荆山编》所记一事，

可知在当时就已经有了三种说法。

我们还可以读到成书于宋元间的另外几种记录文本。郭彖《睽车志》卷三载《李大夫亡妾》，说故事发生在汴河岸，文末还特别提到是"李知县明仲说"，表明作者也是根据口耳相传而加以记录的。这个文本与《夷坚志·宣城死妇》相比，又新添了一个情节，说卖粥妪发现"楮镪"，也就是冥币，于是怀疑对方是鬼。这一情节丰富了故事内容，常为后世故事所采用，可见这个文本在该故事发展轨迹中占有重要的位置。此后，还有元陶宗仪《说郛》卷十七下引佚名《南墅闲居录》的一段文字和元欧阳玄《睽车志·鬼太保》，不再赘述。

明代笔记中，又有王同轨《耳谈》卷六《鬼王指挥》、郑仲夔《耳新》卷七《鬼生朝奉》、李清《鬼母传》（载张潮辑《虞初新志》卷十）、王鏊《姑苏志》卷五十七引《闲居录》的《鬼官人》；清代笔记中，则有薛福成《庸庵笔记》卷六《买糕桥》，都记有情节大同小异的"鬼母育儿·棺中饲儿"型故事。这里尤其值得一提的是薛福成笔下的《买糕桥》。薛福成，江苏无锡人，是晚清政论家，早年入曾国藩幕府，后又随李鸿章办外交，晚年曾出使英、法、比、意四国，他的《庸庵笔记》具有较强的史料价值，所记民间故事，当是同治、光绪年间的口耳相传，和当代采录的一些文本，说法已经比较接近了。《买糕桥》全文如下：

句容乡妇有以产死者，厝棺荒墟。其邻近卖糕店，每日见一妇人，来买糕两枚，及晚穿线，必有纸钱灰，适如妇人买糕之钱数，店主怪之。明日复来，乃以盆水受其钱，妇遽泣曰："实告君，我非人也。我以产死，既入棺，而子生。每日买糕哺之，当佑店中多获生意。凡买客夜来者，皆我所为也。"因复哀吁曰："吾家现已无人，此子久在棺中，终难得活，且与店主同姓，如蒙救出，抚育为子，则生生世世铭此大德矣。"店主恻然许之，因曰："吾恐以开棺获罪，奈

何?”妇人曰:“方感大恩,开棺何害?”因告以地址方向,呜咽拜谢,瞥然而没。店主依言觅之,果得一棺。启之,尸尚未朽,即买糕妇也。一孩微有温气,灌以姜汤,始能啼能动。店主遂抚为子,而葬妇棺。及儿已长,颇以贸易致富,店主告以其母墓所在,使往祭焉。夜梦其母告曰:“吾昔为汝买糕,每过某溪,浮水而渡,甚觉苦楚。汝今宜建一桥,以便行人。”其子乃建桥溪上,名之曰买糕桥。句容人至今能道其事。

这里特别强调“句容人至今能道其事”,又有一座“买糕桥”为证,更增加了真实感。不过我们仍然断定它是一则幻想故事,只是当它流播到江苏句容之后,出现某种变异,呈现出风物传说的一些特征而已。

“鬼母育儿·夜来哺乳”型故事,在宋代也已经被人记录下来,这可以用蔡絛《铁围山丛谈》卷四《鬼妻乳儿》和郭彖《睽车志》卷四《鬼妻乳子》这两个文本为证。

蔡絛是蔡京之子,《铁围山丛谈》是他被流放广西白州时所撰。卷四的《鬼妻乳儿》一开始就说这是几个官吏夜里聊天时的记录。他们一起说鬼故事,某人说了这个故事,别人不相信,此人居然找出当地某年的狱牍来让大家传阅,大家才相信了。我们说,这当然不能用来证明世上真的有鬼,但却可以用来说明这个鬼故事在当时确实是很盛行的,所以才会被记入衙门判案的文牍之中。故事说姚氏兄弟同居,弟之妇已死,夜里常来家中为孩儿哺乳。久而久之,兄知悉此事,害怕女鬼要加害其弟,遂在夜间持刀等候,女鬼来时,兄举刀刺之,女鬼大呼而去。次日清晨,见流血满地。兄弟俩寻迹来到墓地,果见“弟妇之尸横墓外,伤而死矣”。女家发觉,讼于官。开墓只见空棺,“官莫能治”,两兄弟皆死于狱中,“姚氏遂绝”。这是一个悲剧。女鬼为了传宗接代,才夜夜回家来为孩儿哺乳,却被丈夫的哥哥误会,一刀刺去,最

终害得两败俱伤，女鬼又一次死去，而姚家也就从此绝了后代。

郭彖的《睽车志》，书名取自《易》睽卦上九，“载鬼一车”之语，素以记载鬼故事而闻名。前面我们介绍“棺中饲儿”型，已经提到了该书卷三的《李大夫亡妾》，而该书卷四则又收入了“夜来哺乳”型的一则故事《鬼妻乳子》。故事说：“有军卒妻，生子未周岁而死，既殡葬，辄夜归乳其子。卒与语则不应。”后来，有人对他说：“死生异路，生儿饮亡者乳，恐不相益，亦不应如是。”他自己也对鬼妻起了疑心，于是在一个夜里举刀去杀他的鬼妻。第二天，捕吏上门，说他杀了人。他们一起顺着血迹来到他妻子的墓地，果然看见一具女尸伏在坟上。那个军卒为自己辩护，邻里也证明他的妻子确实是病死的，埋葬多日了。这个案子怎么了结？故事里没有细说，不过从情节结构分析，它和《铁围山丛谈》里的故事是大致相仿的，与其说它们是个案子，倒不如说它们是民间盛传着的一个故事群更恰当些。

不难发现，宋代的两个文本都传达出当时的人们对此类话题的复杂心态。人们一方面十分同情这样的家庭，感慨世道之艰辛，觉得妻子死了之后，留下吃奶的孩子没人抚养，这个家庭确实太凄惨，因而接受了女鬼夜来哺乳的奇特行为，认为这是难能可贵的。但是在另一方面，幽明乖隔，毕竟是严酷的事实。人们在讲述故事时又毫不掩饰地流露出他们对鬼魅的恐惧，于是也就暗示出好事多磨，终将酿成悲剧的结局，给听众带来沉重的叹息和深深的缺憾。但是我们又发现，“夜来哺乳”型故事流传到近现代，它的情节结构还是发生了一些微妙的变化。比如我们在前面提到的惠州故事《苏堤》，虽然也有着悲剧的结尾，却并没有让男主人公举刀去杀女鬼，而说是苏东坡为了让女鬼不再湿淋淋地涉水过湖，特地让人修了一条堤。谁知道他好心办了件坏事，反倒使得女鬼再也来不成了。这样一种构思，显然要比宋代成书的两个文本高明得多，也更能被广大民众所接受。当代在新疆流

传的故事《奶孩子的女鬼》，也有着独特的艺术处理，故事里的女鬼一开始就向丈夫提出了一个条件，那就是他在夜里千万不能留陌生人在家中过夜。偏偏在一个风雪之夜，丈夫也是出于怜悯，破例让一个快要冻死的陌生人在家中过夜。由于丈夫违犯了禁忌，女鬼哭喊着化成一股旋风离去。第二天，他们的孩子也死去了。福建与新疆相隔数千里之遥，两地的“夜来哺乳”型故事各有自己独特的情节结构，但在艺术手法上竟如此相似，实在令人惊叹！

三

本类型在研究者中尚未引起充分注意。除了艾伯华曾将其列入中国民间故事类型加以考察之外，别人较少加以论述。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，未将此类故事列入，因而“鬼母育儿”型故事还没能在 AT 分类法中获得它应有的编号。此类故事在中国境内十分流行，早已形成了一个硕大的故事群，这是不必怀疑的。至于它在国外的流传情况如何，目前我们还不太清楚。钟敬文 1991 年发表《中日民间故事比较泛说》①，列举了他认为中日两国都比较流行而又属于同类型的 53 种民间故事，其中就有“11·育儿的鬼灵（女鬼为育儿到市上购物的故事）”，如果根据这个线索，对中日两国的“鬼母育儿”型故事作比较研究，是一定会有很大收获的。

我们还注意到，美国民俗学家斯蒂·汤普森在《世界民间故事分类学》一书所附的“母题索引”中，是将“鬼母育儿”当作一种母题来对待的，编码是：“E323·1·1 亡母归来哺乳孩子”②。由此猜测，这个奇特的母题在其他一些国家的民间故事中大概也

① 钟敬文：《中日民间故事比较泛说》，见《民间文学论坛》1991 年第 3 期。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 585 页。

较为活跃。我们如果有机会获得这些文本，也就可以将它们与中国的“鬼母育儿”型故事作比较研究了。

刘守华在《中国民间故事史》中提到了“鬼母”故事，对《夷坚志》中的《宣城死妇》有过一番评价。他说：“蒙受深重苦难而横死的女性，在阴间仍念念不忘哺育那在墓中出生的苦命孩子。口头文学家将深挚的母子情爱倾注在这奇特的幻想情节之中，使故事具有撼人心魄的艺术魅力。”他还列举了此类故事的一部分篇例，认为“民众对母子苦难遭遇的深切同情，使得这一故事在后世不断得到丰富发展，长时期活在民众的口头与心间”①。这样的估价无疑是恰当的。

（顾希佳）

己所不欲，勿施于人

——“渔夫和水鬼”故事解析

“渔夫和水鬼”是中国鬼故事中比较常见的一种类型，笔者已知当代采录的文本达80多例，又从古籍钩沉，得20多例。其分布地域，遍及山东、河北、河南、安徽、江苏、上海、浙江、福建、台湾、广东、云南、四川、湖北、陕西、辽宁、吉林等地。它的基本情节由以下4个情节单元串接而成：

1. 一渔夫与一溺死鬼（俗称水鬼）结成好友，他们常在一起喝酒。有时候，鬼还为渔夫驱鱼捕鱼；

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第313～315页。

2. 溺死鬼获得替代机会，可溺死一替身，然后自己重新做人。鬼将此事告知渔夫，届时却未实行（或是鬼产生怜悯心，主动放弃此机会；或是渔夫阻拦并劝说鬼不可害人，使鬼不能实施替代），此机会有一次、二次或三次；

3. 水鬼因做善事，被提升为土地（或城隍，或河神），向渔夫告别，并邀渔夫改日去相会；也有的故事说此鬼得以投胎，做了渔夫的儿子；

4. 渔夫践约去拜访新神，神托梦（或显示某种奇迹），报答渔夫的友情。

一

由于流播过程中出现的种种变异，“渔夫水鬼”型大致上又可分成两种亚型：

其一，关键时刻由于水鬼产生怜悯心，觉得不忍心害人而宁可自己受苦，于是放弃了替代机会。可称作“水鬼仁慈”型，代表性篇目有辽宁的《抓替身》①、四川苗族的《善鬼》②、上海的《请请落水鬼》③、浙江的《河水鬼修城隍》④ 等。

这个故事中包含着十分丰富的古代信仰民俗材料：古人以为，人溺水而死是非正常死亡，称为殇，此人死后会成为厉鬼，会跟人作对。又说，溺水鬼生活在水下，很是凄苦，就如浙江宁波的《河水鬼修城隍》所说的那样：

---

① 《抓替身》，见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 673～675 页。

② 《善鬼》，见《中国民间故事集成·四川卷》（下），中国 ISBN 中心，1998 年版，第 1389～1390 页。

③ 《请请落水鬼》，见《中国民间文学集成·上海卷松江县故事分卷》1989 年编印，第 269～272 页。

④ 《河水鬼修城隍》，见《浙江省民间文学集成·浙江卷宁波市故事卷》，中国民间文艺出版社，1989 年出版，第 600～601 页。

> 河水鬼在河里修炼，万分苦，天落大雨时，雨点“嗒嗒”响，落到河里，好比是毛竹梢丝打在河水鬼身上一样，苦痛难受；到冬天，河水结冰打冻，日脚越加难过。呒没办法，河水鬼只好在河底下钻来钻去，苦度光阴。

于是溺死鬼就总想拉人下水，做它的替身，好让它脱离苦海，转世投胎再去做人。然而事到临头，鬼却又产生了怜悯心。它想：自己在水底下这么苦，现在又怎么忍心让别人也来吃这种苦呢？故事讲述人往往会安排那个所谓的“替身”也是受苦人，比如说是小媳妇受了委屈，是后娘的孩子活不下去了，或是做生意人亏了血本……他们含着眼泪来跳河自尽（有的故事不说自尽，而说此人要渡河，不慎溺水）。眼看着溺死鬼可以时来运转了，它却偏偏改了主意，决定不找替身了（有的故事说此“替身”是孕妇，或是家中有老人要抚养，以此作为怜悯的契机）。古人还以为，如果这个鬼坚持做善事，不做恶事，它就有可能被提升为神，从而脱离苦海。这个故事中的溺死鬼正是因为产生了几次怜悯心，救了几次人，后来居然被升任城隍或是别的什么神，终于改变了自己的命运。

这个故事之所以受到欢迎，被广为传播，当然并非因为它宣传了诸如此类的鬼神迷信。而是因为它和许多传统的鬼故事一样，其实是被人们用来影射现实社会的。在传统社会里，儒家历来提倡仁慈，孔子所说的“己所不欲，勿施于人”①，长期以来成为中国人道德修养的座右铭。而这个故事要告诉人们的，也正是这样一个道理：凡事不能一味只顾自己，而应该设身处地多替别人着想。或者说，连鬼都能做到同情弱者，同情别人，何况人类；或者说，人世间有些损人利己的坏人，简直连鬼都不如！正是由于这个故事在道德训诫方面的这样一种积极意义，所以才使

① 《论语·卫灵公》。

它获得了如此之多的听众。

其二，关键时刻并非水鬼仁慈，而是渔夫有了怜悯心，是他出来干涉，把原本会溺水而死的人劝阻回去（或是救了上来），使得水鬼的计划无法实施。而当水鬼事后来责问时，渔夫又苦口婆心地劝它，要它多为别人着想。可称为“渔夫劝阻”型，代表性篇目有江苏的《落水鬼报恩》①、浙江的《扨鱼佬与河水鬼》②、吉林的《老跑腿子和淹死鬼》③、陕西的《窗槐受银》④、河南的《酒鬼和水鬼》⑤ 等。

将“水鬼仁慈”型与“渔夫劝阻”型相比，我们会发现故事中主人公的位置有了转换。前者以水鬼为主角，渔夫只是个旁观者，在故事的关键时刻并没有起什么作用。在古代社会，人们对鬼神普遍地存在着畏惧心理，他们不敢轻易去干涉鬼神的作为，情有可原。然而总会有人意识到：人的道德水准应该高于鬼，鬼做不到的事，人应该帮鬼做到才是，于是就出现了由人出面，去破坏水鬼害人的计划的这样一种情节处理。

应该承认，这两个亚型在思想意义和艺术特色上各有千秋。“水鬼仁慈”型说水鬼宁可自己吃苦也不肯拖人落水，这种精神其实比渔夫的见义勇为更为可贵。不过，故事结尾处让水鬼升城

① 《落水鬼报恩》，见《中国民间文学集成·无锡民间故事精选》，南京大学出版社，1991 年版，第 482～485 页。

② 《扨鱼佬与河水鬼》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 664～666 页。

③ 《老跑腿子和淹死鬼》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 619～620 页。

④ 《窗槐受银》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 543～545 页。

⑤《酒鬼和水鬼》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991 年版，第 144～148 页。

隍，也正是对前面水鬼作为的奖赏。如果说成渔夫劝阻，水鬼十分被动，“升官”的情节就有些勉强了。

有的故事大概注意到了这个问题，对此作了相应补救。比如吉林的《老跑腿子和淹死鬼》，当老跑腿子两次劝阻淹死鬼之后，就索性对鬼说：“要不，你就把我抓去当替身吧。”这一说，水鬼不好意思了，只好说：“可也是，还是我在里面待着吧。”这样的情节转换就顺畅多了。而在另外一个故事里说，渔夫劝水鬼不要害人，水鬼不听，渔夫说：“你就找我脱替罢。”水鬼果然淹死了渔夫。后来，那个被渔夫救活了的人知道了，就在那里造了一座“安安桥”，来纪念这位渔夫①。这种处理也有其道理，突出了渔夫的高尚品格。

除此之外，我们又注意到“渔夫水鬼”型还会与别的故事类型拼接，成为一种复合状态；或是又加入一二个情节单元，使得故事更为纷繁多姿。

比如陕西的《窗槐受银》，前半段说穷秀才与水鬼的纠葛，与一般的型式大致相仿。后半段，水鬼升任徐州城隍后，穷秀才去看它，水鬼借给他三千两银子，让他先用来致富，以后再还给一个叫“窗槐”的人。几年后，来了对讨饭夫妻借宿，在他家生下个孩子，取名“窗槐”，于是穷秀才就把三千两银子还给了他们。这后边拼接的是另一个类型，在AT分类法中被称为“745A 命中注定的财宝”②。这样的拼接，在河北、湖北等地也有发现③。

---

① 《安安桥》，见《中国民间文学集成·上海卷嘉定县故事分卷》，1989年编印，第268～269页。

② ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第233～234页。

③ 《水鬼周山》，见《中国民间文学集成·河北省邯郸地区故事卷》（中），中国民间文艺出版社，1989年版，第258～260页。《王斗》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991年版，第148～150页，流传湖北一带。

江苏无锡的《落水鬼报恩》，前半段也大同小异，后面说水鬼当上桥神土地后，将一匹泥马变成活马送给渔人，让他去卖给某人。某人拿出50贯钱买下马后不久，马又变成泥马。某人这才醒悟过来，原来他以前骗过别人50贯钱，现在是那人来讨债了。故事中没有说出那讨债人是谁，从情节推理，很可能就是水鬼生前的一笔旧债。辽宁的《抓替身》则说，水鬼当年是被一个船家推下河淹死的。后来水鬼当了城隍，送给他的老友一匹会下金子的马，让他去找当年的凶手换马，借老友的手报仇，以后的情节与《落水鬼报恩》大致相仿。而在河北、台湾等地，我们也发现了与此类似的情节型式①。鬼报仇的题材在传统故事中历来十分发达，现在出现这样的拼接，而这种说法的分布又如此之广，确实值得引起研究者的注意。

浙江桐乡的异文则在结尾处拼接上“AT465 龙女型”故事，说水鬼后来带渔夫到龙宫去玩，渔夫居然娶了龙女回家，并因此而引起了一系列波折②。江苏苏州的异文又说，水鬼当上判官之后，按照看瓜人的要求，把世上的凶人都捉进地狱，后来凶人向阎王行贿，阎王反把判官革职，让它又回去做水鬼，重新和看瓜人做朋友③。这个故事的讽刺意味十分强烈。诸如此类的变异还可以举出许多来。这正可以说明，“渔夫水鬼”型故事有着极强的生命力，它的传播极其频繁，才会在口耳相传的过程中出现如此生动活泼的姿态。

---

① 《泥马告状》，见《中国民间文学集成·河北省保定市故事卷》，中国民间文艺出版社，1989 年版，第 202～207 页。《水鬼做城隍》，见《彩色台湾乡野故事》，台北阳铭出版社，1991 年版，第 40～54 页。

② 《钓鱼阿六》，见《中国民间文学集成·浙江省桐乡县卷》，1989 年编印，第 313～316 页。

③ 《看瓜人同落水鬼轧朋友》，见《苏州民间故事》，中国民间文艺出版社，1989 年，第 614～618 页。

二

追溯“渔夫水鬼”型故事在历史上的轨迹，我们在南宋乾道年间成书的《新编分门古今类事》中就已经发现了它的雏型。这个故事题为《黄裳与水鬼》，文云：

延平黄状元裳，少苦学，好夜读书。忽一夕，月明，闻水涯人偶语，俯而听之，曰：“吾在此十纪，来日当去，惟候淮南二急脚来替。”黄甚怪之。翌日亭午，果有二黄衣至水涯就浴，黄乃急止之，仍令他日无复过此。是夕中夜，鬼又语曰：“我本当替，为黄状元令过去，未有来期。”黄自是知其必冠多士。①

故事说水鬼要找替身，一个将来要当状元的读书人黄裳阻止了它的计划，水鬼知其是贵人而无可奈何。此后，在金元间我们还可以读到两则类似的文本。一则流传在山西泽州一带，说一针工听得水鬼将找替身，次日将此“替身”劝走，阻止了水鬼的计划。半夜，水鬼来门外大骂，并掷瓦砾不休。针工只好“迁居避之”②。另一则流传在浙江临安一带，也说一种园人听得水鬼将找替身，他立刻去告诉此“替身”，劝他别出门。谁知次日那水鬼化身为公差，骗“替身”上了路。双方在路上纠缠不休，被附近居民救出。第二天，种园人却溺死了③。从宋元间的这三个文本，我们可以看出，早期的“水鬼寻替代”故事还比较简单，水鬼与人之间不存在友谊，而是存在着尖锐的对立。水鬼要寻替代，被人获悉，设法阻止。水鬼恼怒，就要寻衅，甚至将此人害死。只是当此人有“富贵命”时，鬼才奈何不得他。这就是《黄

① 宋·委心子：《新编分门古今类事》卷四“异兆门中”，出《纪异录》、《渑水燕言》。延平，即今福建南平。

② 金·元好问：《续夷坚志》卷二《泽州针工》。

③ 元·佚名：《异闻总录》卷四《临安种园人》。

裳与水鬼》中的那种说法。古人大多有“宿命论”思想，出现这种说法并不奇怪。把这一类故事看成是“渔夫水鬼”型故事的雏型，是合理的。

在明代笔记中，我们又读到类似《黄裳与水鬼》的两个文本，这就是郑仲夔《耳新》卷七《芗溪陆茂才》和谈迁《枣林杂俎》卷下《曾铣》，不再赘述。值得注意的是，在另一个文本——沈周《石田杂记》中却出现了新的说法，该文本题为《黄天荡渔者》，其情节结构与后世的故事型式已经开始接近起来。文云：

> 成化十六七年之间，葑门黄天荡边一渔者乘小舟夜出捕鱼，见岸次一人唤渡，长丈余，其渔疑而不答。其人曰：“汝去至某所，当得一鲤，重四斤半。若果然，汝当渡我。”其渔果得如其所云。明夜，其人坐于岸次唤渡，云：“汝既有所得，何不渡我?”其渔曰：“当再有所验与我。”其人曰：“汝去不多远，当一网鲤九个。”亦果然。其人曰：“今须渡我。”渔曰：“汝必鬼物，吾不渡。”其人叹息而去，且口自云：“明夜且待松江人来，我自讨替。”其渔远候之，于夜果见一人荡掳而来。渔问：“何处人?”云：“松江。”即止之，谓其所以，松人不果行。明夜，其渔复见其人诉曰：“我，某处为商者，死于此水。我欲渡此往某土地庙求文移还乡。汝既不渡我，又沮松人，何见害之深耶?”渔曰：“汝能助我为生，当渡汝至庙，为汝荐拔，送汝还乡。”其人曰：“若然，当有厚报。”其渔载入庙。其渔遂弃渔，寓庙中，详筊如神，三四年间致富。后作荐，送其人还乡。

此故事流传于江苏苏州，说渔人劝阻水鬼寻替身，但双方关系已大为缓和。先是水鬼帮助渔人捕鱼，后来水鬼又帮助渔人占卜，并使其致富。然后渔人则为水鬼作荐，送它回故乡。这里没有出现水鬼升城隍一类的情节单元，但所谓“作荐送回乡”的民俗涵义也与此相似。在传统的信仰民俗心理中，以为人死后一定

要“魂归故里”，和祖先的鬼魂生活在一起，它才觉得有安全感，如果依旧飘泊异乡，它就得不到子孙后代的祭奠，将来是十分凄凉的。所以这个故事里的水鬼孜孜以求的就是“求文移还乡”，求土地神给它开了“路条”，好回家乡去。倒不一定要升为神。后来它和渔夫订立“君子之交”，它帮渔夫占卜致富，渔夫帮它作荐还乡，可以说他们之间确实建立起了深厚的友谊。

《石田杂记·黄天荡渔者》可以说是“渔夫水鬼”型故事发展史上的一个里程碑。其一，从这个故事开始，一些文本把主人公设计成了渔夫与水鬼。在此之前的文本中，一方固然都是水鬼，但是另一方的身份还不太确定。较多的文本说是读书人，也有的说是针工、种园人，虽然也是底层民众，但与“水”的关系还不太密切。而在这个文本里，首次出现渔夫的身份。其二，也是从这个故事开始，故事里的人与鬼之间有了友谊，不再像以前的文本那样，把鬼说成是与人敌对的一方。这个故事里的鬼是个善鬼，他生前是商人，死后也还是通情达理的，他要求渔人摆渡，就先为其捕鱼，很懂得“礼尚往来”的规矩。故事结尾也是如此，双方都很守信用。说明人们开始利用这个故事的原型，加入了他们对社会生活的理解和感情，试图把故事改造得更加精彩，并为“水鬼仁慈”型的出现打下了基础。

在清代笔记中，我们读到了“渔夫水鬼”型的更多文本记载。在这个时期的典籍中，该类型的两种亚型都十分活跃。“渔夫劝阻”型已发现7例，其中4例的情节都和《黄裳与水鬼》相似，是说某个读书人听到水鬼要找替代的消息，他出面阻止，鬼却无可奈何，因为此读书人将来官运亨通，鬼不敢得罪他①。有

① 清·王应奎：《柳南随笔》卷一《王在晋之祖》；王椷：《秋灯丛话》卷十五《洪洞县尉》；周亮工：《闽小记》卷下《永福鬼诗》；杜诏等：《山东通志》卷三十六引《城武县志·张录》。

一例是说此读书人阻止了水鬼找替代的计划后，又与水鬼说理。当水鬼说找替身是阴司的规矩时，读书人宁可自己去死，也要去跟转轮王（阎王）辩论一番，果然把水鬼吓跑了①。又一例说寺僧阻止了水鬼找替代，水鬼来吵闹，寺僧只好为鬼做道场超度，才算了结②。再一例则说一外国商人阻止了水鬼找替代，水鬼发怒，居然害死了这个商人③。最后这个故事大约记录于光绪年间的天津，可见传统的说法在很长一段时期里依旧是很有势力的。以上7例，大致分布在山东、天津、江苏、浙江、福建等地。情节结构基本上沿袭宋明以来的传统，没有发生太大变化。

更加值得我们注意的，是在清代开始出现了“水鬼仁慈”这个亚型。迄今我们已经读到的文本有6例，分别载于《聊斋志异》④、《滇南忆旧录》⑤、《小豆棚》⑥、《耳食录》⑦、《北东园笔录》⑧、《闻见异辞》⑨，其情节十分相似。这里抄录《滇南忆旧录》所记文本，以为代表。文云：

成公祠在润之小西门外施板桥侧，成其姓也。公为人谅直好善，老而结庐水次，以渔为生。偶薄暮，有客湿衣冠泣而来，公意为被溺得生者，乃迎入，备酒食，设火具。客泣向公曰：“某非人，新溺鬼也。因无栖泊，随风而来。”公始骇然有惧色。鬼曰：“无恐，鬼亦人也，人亦鬼也。不过阴

① 清·袁枚：《续子不语》卷三《李生》。

② 清·王椷：《秋灯丛话》卷五《河鬼与寺僧》。

③ 清·李庆辰：《醉茶志怪》卷二《西贾与水鬼》。

④ 清·蒲松龄：《聊斋志异》卷一《王六郎》。

⑤ 清·张泓：《滇南忆旧录·成公祠》，载吴省兰辑《艺海珠尘》。

⑥ 清·曾衍东：《小豆棚》卷十《折腰土地》。

⑦ 清·乐钧：《耳食录》卷二《南埜社令》。

⑧ 清·梁恭辰：《北东园笔录》续编卷二《吴江渔者》。

⑨ 清·许秋垞：《闻见异辞》卷二《鬼升城隍》。

阳一间耳。何惧哉？我非祸人者。”公乃坦然为之语乡里，话心曲。与人无异，因留之同栖。鬼或往或来，亦无定止。公与交好，久竟忘其为鬼也。一日鬼归，喜相告曰：“吾明旦往生矣。翌午有白衣妇渡水，彼当溺死，可为吾替。”公亦欣然。次日，公觇于渡。至午，果有衰绖妇人来，稳渡无恙。俟至晚，客来泣向公曰：“我待替久矣。今见白衣妇人有六月孕，以一命伤二命，吾不忍死之也。”公唯唯。又数月，鬼复笑而来，告曰：“吾今真可去矣。”明晨有顶锅者，唤渡，舟至中流颇有欹侧，而又无恙。夜，鬼复泣而来，告公曰：“顶锅者乃孝子，且独子也。吾一时生怜，听其渡河。但吾幽埋水际，劳公久怜，惜益滋愧。”公复慰劳之。又数日，其鬼忽欣喜而来。公曰：“子又得替耶？”曰：“非也，因我自甘沉苦，不忍死孝子孕妇。本境土神奏明上帝，怜我好善，敕为瓜州土地矣。明日当赴任。但我与子相处数年，一旦判袂，有所不忍耳。子若有暇，可至瓜州一视，当有以报也。”言讫而去。公亦不甚信。至次晚闻有鼓乐导从声，公颇异之。越日买盐于瓜州，见一庙香烟极盛，访于人，咸称前日土地神见梦于庙祝，谓神新任，祷之必应。故祈者颇众。公闻，心许之。即市香烛往神前，始具礼，即昏仆，见鬼乌帽锦衣，拍公肩曰：“子诚信人也，竟如约视我。我查润州数日后，时疫大行，子可将我炉中灰携去，以水和丸，可愈数万人。从此不失为富翁，吾以报子也。”言讫公醒，依神语尽裹炉灰去。越数日，果时症大行。公乃以灰为丸，卖药市上，服之者即愈，获利数万。公念己孤独，更不治产；即于鬼溺处出资建桥，以济往来。至今巍然无病涉之患。乡人感其德，复建祠立碑于桥之侧焉。嗟呼，鬼以一念之仁而神，公亦以利济之义而庙食。事虽近怪，可以训愚，故志之。

《滇南忆旧录》乃史料性笔记，作者张泓，号西潭，康熙时人，乾隆六年入滇，历官云南迤西道。此文开头就说润州小西门外施板桥侧有成公祠，结尾又提到“乡人感其德，复建祠立碑于桥之侧焉”，说明这已成为当地的民间信仰。传说故事与民间信仰相辅相成，可见其植根之深。

其他 5 例，也与此相仿，故事结尾都说水鬼已被授予当地的某个地方保护神的称号，分别是山东招远县郛镇土地、河南滑邑李疃土地、浙江余姚南埜某村社令、江苏吴江一带的本方土地、湖南长沙一带的某处城隍。古人对于城隍、土地、社令一类的保护神，一般都很尊重，以为是一种确实存在的信仰，而且它又总是跟某个实有的庙宇相联系着。文人将此类传闻记入自己的笔记时，一般也会尊重民间的这种信仰民俗，如实记录而不擅作改动。于是我们从以上 6 种异文也就可以得出结论，“渔夫水鬼·水鬼仁慈”型故事在清代是确实存在着的，它的覆盖面很广，至少已经到达了山东、云南、浙江、江苏、湖南等地①。而且这种流播也直接影响到后世。我们从当代采录的故事文本中就十分清楚地看到了这一点。

综上所述，我们已经大致上看到了“渔夫水鬼”型故事的发展轨迹：在宋明时期，它主要表现为“水鬼欲找替代，被人阻止，因此十分恼怒”这样一种样式，人鬼之间关系较为对立。到了明代，开始把人鬼之间的关系描述得较为友好，并且逐渐倾向于说成是渔夫与水鬼之间的故事。清代，宋明时的传统说法依旧延续，同时又出现一种说法，强调了水鬼的仁慈，把故事的主角转移到水鬼身上。而在当代采录的文本中，我们发现上述两种说法都存在，但对水鬼的描述普遍较为友好，充满了人情味。早期

① 顾希佳：《清代笔记中水鬼渔夫型故事的比较研究》，《杭州师范学院学报》，1997 年第 2 期。

那种把鬼说得毫不讲理的情形几乎不再出现。“渔夫水鬼”型故事的这种历史转变的特征是和中国鬼文化发展脉络大致相符的。

三

民间文学界对“渔夫水鬼”型的关注比较早。20世纪30年代，钟敬文发表《中国民间故事型式》，在他首批提出的45种型式中，“水鬼与渔夫型”就被列为第二种①。

1937年，德国学者艾伯华出版德文版《中国民间故事类型》，将其列为“132·渔夫和淹死鬼”，收入20世纪30年代以前的文本8例，这些文本涉及到江苏、广东、山东、福建等地②。

此后，由于历史的原因，此类讨论曾经沉寂过一段时间，到了20世纪80年代以后，学界又开始关心起这个古老的话题来。

1985年，汪玢玲出版《蒲松龄与民间文学》，在论述“《聊斋志异》怎样提炼民间素材”这一章时，举了该书卷一《王六郎》的例子，认为蒲松龄“尊重民间传说的健康思想，在原传说的基础上提炼了情节，使人物更为生动、形象。但丝毫没妄改乱编的痕迹”③。

1997年，顾希佳发表《清代笔记中水鬼渔夫型故事的比较研究》，将视野进一步扩展到清代笔记中的6个文本和一批当代采录的异文。该文除了追溯水鬼渔夫型故事的历史轨迹并且进一步分析它的思想内涵和艺术特色之外，还对如何辨析古代典籍中的民间故事材料提出了看法。

---

① 《钟敬文民间文学论集》（下），上海文艺出版社，1985年版，第343～344页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第218～219页。

③ 汪玢玲：《蒲松龄与民间文学》，上海文艺出版社，1985年版，第104～111页。

1998年，金荣华发表《落水鬼仁念放替身——“水鬼与渔夫”型故事试探及其型号之设定》，在对该类型故事进行深入分析的基础上，又鉴于丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时未将该类型纳入AT分类法而特地为该类型设定了型号。金氏认为，“水鬼与渔夫——落水鬼仁念放替身”可设为AT776；“水鬼与渔夫——渔夫义勇救替身”可设为AT776A①。如果与本文对应，前者即“水鬼仁慈”型，后者即“渔夫劝阻”型。

1999年，刘守华出版《中国民间故事史》，在“明清民间故事”部分专辟“《王六郎》和渔夫水鬼型故事”一节，对此详加辨析。他说：“我们断定《王六郎》这篇作品并非蒲松龄个人创作的小说，而是他记录、转述或作了适当加工修饰的民间故事，并不意味着贬低他的艺术成就。相反，这正是他艺术上别具匠心的一个侧面。”② 随着研究的进一步深入，我们对“渔夫水鬼”型故事的认识将会更加清楚起来。

（顾希佳）

捉鬼卖钱的汉子

——“宋定伯卖鬼”故事解析

在民间口耳相传的鬼故事中，有一类“宋定伯卖鬼”型故事较为常见。关于它的最早记录文本，一般认为是收入三国魏曹丕《列异传》的《宋定伯卖鬼》，于是以此命名。这是一个著名的不

① 《民俗与文学学术研讨会论文集》，台北，1998.11.15～16。
② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第440～446页。

怕鬼的故事，20世纪60年代因为收入《不怕鬼的故事》一书而在全国范围内产生过较大的影响①。毛泽东在与该书的编者何其芳谈话时，就对这个故事有过一段评论，他说：

> 还有《宋定伯捉鬼》。鬼背他过河，发现他身体重。他就欺骗它，说他是新鬼。"新鬼大，旧鬼小"，所以他重嘛。他后来又从鬼那里知道鬼怕什么东西，就用那个东西治它，就把鬼治住了。②

笔者留意这个类型多年，发现它至今依然活跃在民众的口耳之间，流传地域也十分广阔。随手收检不同的文本，迄今已掌握该类型在古代典籍中的异文30多例、当代记录文本60多例，可见这确实是一个较大的故事群，值得对它作进一步研究。

一

这个故事群大致又可以分成两个亚型：

其一，单纯的卖鬼型：该型式基本沿袭《列异传·宋定伯卖鬼》的情节结构，一些异文虽然在细节描绘上也出现不少歧异，但在大的方面则一直没有改变。比如陕西的《捉鬼》③、浙江的《魇魔桥》、《卖鬼》④、河北的《人鬼斗》⑤、湖北的《鬼玩把

---

① 《不怕鬼的故事》，人民文学出版社，1961年版。

② 何其芳：《毛泽东之歌》，载《我眼中的毛泽东》，河北人民出版社，1993年版，第187页。

③ 《捉鬼》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第548页。

④ 《魇魔桥》，见《中国民间文学集成·浙江省海盐县卷》，1989年编印，第131～133页。《卖鬼》，见《中国民间文学集成·浙江省云和县卷》，1989年编印，第251～252页。

⑤ 《人鬼斗》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991年版，第804～806页。

戏》、《卖鬼》① 等，都较有代表性，这类故事的情节结构是：

1. 一人路遇一鬼，骗它说自己也是鬼。

2. 此人与鬼同行（或是一起渡河、过桥），途中，他们轮流背对方（或是鬼要求此人背它）。

3. 此人在一路上骗得鬼的信任，并了解到鬼最害怕的东西（通常是人的唾沫、鼻涕、鼻血、胭脂，或是左手搓的草绳等），然后用这东西去制服鬼（有时候，人也会用符咒一类的法术来制服鬼）。

4. 鬼变成羊（或是猪、鸭一类动物），此人到市场上将它卖掉，得到一笔钱。

这一类故事的主人公通常是一个普通的农民，有时候也会说他是个木匠、屠夫，或是裁缝师傅，故事发生的时间、地点，一般表述得比较模糊，呈现出典型的幻想故事的基本叙事特征。但也有例外，比如流传在浙江海盐的《魇魔桥》，就把故事依附在当地实有的一座桥上，说是当年在这里的桥上发生了这么一件事，于是人们才把这桥叫做了"魇魔桥"。这就采用了风物传说所通常使用的表述手法，让人们觉得它似乎是一则传说，也就增强了故事的可信性。这是许多传统的中国民间故事通常都会呈现的叙事特征：明明是一个纯属虚构并且十分荒唐的故事，却会依附在真实的历史人物或真实的地方风物上②。

其二，在单纯的卖鬼型故事基础上，后来在流变过程中发生了一些明显的变异，往往不再有"卖鬼"的情节单元。故事中的

---

① 《鬼玩把戏》、《卖鬼》，载《伍家沟村民间故事集》，中国民间文艺出版社，1989 年版。

② 顾希佳：《从〈魇魔桥〉所引起的传说概念思考》，《民间文学论坛》，1991 年第 5 期。

主人公在欺骗了鬼之后，或是巧妙地让鬼来为自己干活，或是干脆把鬼消灭掉（烧死，杀死，有时候也会把鬼吃掉），我们将它称之为“捉鬼型”。比如广西的《钟大捉鬼》①、浙江的《鬼推磨》、《当鬼》、《溺水鬼扛水车》②、四川的《霉鬼》、《穷人和鬼》③、云南的《“等等我”》、《苏二爷背贪花鬼》④、河南的《鬼变棺木》⑤等，都很有特点。

在这一类故事中，较多的异文是说主人公把鬼背在身上之后，就紧紧把它抓住，不让它逃掉，回到家中一看，背上却是一块棺材板（或是烂木头），就把这块板烧掉了。还有一种说法，是说主人公骗鬼为他车水，然后又骗它和自己一起扛水车回家，最后让沉重的水车把鬼压死了。有的故事则说鬼被迫变成了一只篮，或是一件玩具，被主人公用来推磨，或是拿去典当。这些异文的情节结构出现了不少歧异，但还是可以发现它们之间的内在联系，看得出故事从“宋定伯卖鬼”基本型式演变而来的痕迹。这些故事都在聪明的人和愚蠢的鬼之间展开冲突。它告诉人们一

① 《钟大捉鬼》，见《中国民间文学三套集成·广西卷玉林市民间故事集》，1987年编印，第333～334页。

② 《鬼推磨》、《当鬼》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第668～669页、671页；《溺水鬼扛水车》，见《中国民间文学集成·浙江省海盐县卷》，1989年编印，第523～525页。

③ 《霉鬼》，见《中国民间故事集成·四川卷（上）》，中国ISBN中心，1998年版，第560～561页；《穷人和鬼》，中国民研会四川分会、四川省民间文学集成办公室编《民间文艺资料》（第三集），1987年编印，第92～93页。

④ 《“等等我”》、《苏二爷背贪花鬼》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991年版，第820～822页。

⑤ 《鬼变棺木》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991年版，第847～849页。

个哲理：鬼虽然凶险恶毒，它毕竟有它的弱点；人只要抓住它的弱点，就可以巧妙地制服它。

二

追溯这一类故事在历史上的衍变轨迹，我们自然要从《列异传·宋定伯卖鬼》说起：

> 南阳宋定伯，年少时，夜行逢鬼。问："谁？"鬼曰："鬼也。"鬼曰："卿复谁？"定伯欺之，言："我亦鬼也。"鬼问："欲至何所？"答曰："欲至宛市。"鬼言："我亦欲至宛市。"共行数里。鬼言："步行太迟，可共递相担也，何如？"定伯曰："大善。"鬼便先担定伯数里。鬼言："卿太重，将非鬼也。"定伯言："我新死，故身重耳。"定伯因复担鬼，鬼略无重。如是再三。定伯复言："我新死，不知鬼悉何所畏忌？"鬼答言："惟不喜人唾。"于是共行。道遇水，定伯因命鬼先渡，听之了然无水音。定伯自渡，漕漼作声，鬼复言："何以作声？"定伯曰："新死不习渡水故耳。勿怪吾也。"行欲至宛市，定伯便担鬼著肩上，急执之，鬼大呼，声咋咋然。索下，不复听之，径至宛市中。下著地，化为一羊，便卖之。恐其变化，唾之。得钱千五百乃去。时人有言："定伯卖鬼，得钱千五。"

这个故事，《法苑珠林》卷十、《太平广记》卷三二一、《太平御览》卷八八四、卷三八七皆引作《列异传》；而《艺文类聚》类九四、《太平御览》卷八二八、卷九〇二，则引作《搜神记》。《列异传》，旧题三国魏曹丕撰，《搜神记》则是东晋干宝的著作。由此可见在魏晋南北朝时期，它大概是很有名气的一个故事，所以才同时被两种重要的志怪小说集收入。从文本知道，故事流传地域在河南南阳一带。而在以后出现的一些典籍文字中，这个故事的流传地域有不断扩大的趋势，情节也渐趋丰富多样。

宋洪迈《夷坚甲志》卷八，有《金四执鬼》，说福州人金四半夜里路遇一人，觉得他不像是人，就想办法骗他，说是相互背负。快到家时，“金四执之甚急，连声呼家人烛火来视，已化为一老鹞，乃缚而焚之”。

元佚名《异闻总录》卷一，又有《王羊买鬼》，说吉水七里市有个屠夫，他的一个朋友天不亮赶路，遇一人同行，两人相约相互背负。天快亮时，此人觉得对方手上有毛，就坚执其手，不让它下来。到屠夫家置于地，见是一头羊，就要卖给屠夫，并嘱咐他把绳子系得牢固一些。后来去看，只剩下一根绳子了。于是人们就把这个屠夫叫作“王羊”。不难看出，故事起了变化，增添了不少情趣，而流传地域则扩大到了江西一带。

到了明代，这个故事又有了一些变化，陆容《菽园杂记》卷八有《曾孟源夜行》：

> 里人曾孟源尝夜行，有水当涉，遇一旧识云：“吾负汝过。”孟源喜从之，及上其身，忽悟云：“此人已死，安得在此？必鬼欲迷我耳！”乃坚附其背。既登岸，负者云：“可以下矣。”孟源附之益坚，忽变为一板，抱至民家，叩门乞火烛之，乃火焦棺板也，劈而焚之。深以为不祥，自分必死，然竟无恙，后年逾七十而终。

这个故事里省去了“卖鬼”的情节单元，而让鬼变成了一块棺材板。关于“鬼变棺材板”的情节，在此之前其实就已经出现了。金元好问《续夷坚志》卷二曾记载这样一段故事，说一女鬼常来搅扰厨师，旁人教他届时将鬼捉住，并且大叫，于是“诸生持灯往视之，乃一古棺板，焚之而怪遂绝”。后来人们就把这个情节单元移植到了“卖鬼”型故事之中，大概他们觉得让鬼变成棺材板似乎比变成动物来得更“合理”些，于是这就逐渐成为一种通行的说法。诸如清李庆辰《醉茶志怪》卷三《粪叟与女鬼》、

和邦额《夜谭随录》卷一《清和民捉鬼》等篇，都在结尾处说成是鬼变成了棺材板。即使在当代记录的此类异文中，我们也常常会读到这样的说法①。

清乐钧《耳食录》卷三，有《田卖鬼》，则在上述例子的基础上，又有了很大发展。这个故事里的主人公居然以"卖鬼"为职业，捉鬼卖鬼，成了他的生财之道，从中折射出清末商业经济在社会生活中地位的提升。而在此之前的文本，则全都是农业社会里的产物，主人公的身份，也以农民为主，他偶然捉住了鬼变成的动物，卖了几个钱而已，却还不会想到以此为业。这个故事在"卖鬼"型故事衍变轨迹中的重要地位也由此可见。《田卖鬼》全文如下：

有田乙，素不畏鬼，而尤能伏鬼。遂以卖鬼为业，衣食之需，妻孥之供，悉卖鬼所得。人颇识之，呼为"田卖鬼"云。年二十余，时尝夜行野外，见一鬼肩高背曲，头大如轮。田叱之曰："尔何物？"鬼答言："我是鬼，尔是何物？"田欲观其变，因绐之曰："我亦鬼也。"鬼大喜跃，遂来相踯抱，体冷如冰。鬼惊疑曰："公体太暖，恐非鬼。"田曰："我鬼中之壮盛者耳。"鬼遂不疑。田问鬼有何能？鬼曰："善戏，愿呈薄技。"乃取头颅著于腹，复著于尻，已复著于胯，悉如生就，无少裂折。又或取头分而二之，或三四之，或五六之，以至于十数不等，掷之空，投之水，旋转之于

① 比如陕西的《捉鬼》（《中国民间故事集成·陕西卷》第548页）、云南的《"等等我"》（《中国鬼话》第820～822页）、安徽的《鬼怕"恶人"》（《中国鬼话》第822～824页）、河南的《鬼变棺木》（《中国鬼话》第847～949页），都说是鬼变成了棺材板。广西玉林的《钟大捉鬼》则说鬼变成了一颗棺材钉，钉是空心的，里面是黑黑的腥血，主人公把这血喝了下去。

地。已而复置之于项，奇幻之状，靡不毕贡。既复求田作戏，田复绐之曰："我饥甚，不暇作戏，将觅食绍兴市，尔能从乎?"鬼欣然愿偕往，彳亍而行。途次，田问曰："尔为鬼几年矣?"曰："三十年矣。"问住何所？鬼言无常所，或大树下，或人家屋角，或厕旁土中。亦问田，田曰："我新鬼也，趋避之道，一切未谙，愿以教我。"盖欲知鬼所喜以诱之，知鬼所忌以制之也。鬼不知其意，乃曰："鬼者阴属也，喜妇人发，忌男子鼻涕。"田志之。方行间，又逢一鬼，瘫而长，貌类枯木。前鬼揖之曰："阿兄无恙。"指田示之曰："此亦我辈也。"瘫鬼亦来，近通款洽焉，亦与俱行。将至市，天欲晓，二鬼行渐缓。田恐其隐遁，因二手捉二鬼臂，牵之左右行，轻若无物，行甚速。二鬼大呼："公不畏晓耶?必非鬼，宜速释手，无相逼也。"田不听，持愈急，二鬼哀叫渐无声。天明视之，化为两鸭矣。田恐其变形，乃引鼻向鸭喷嚏，持入市卖之，得钱三百。后每夜挟妇发少许，随行野外索鬼。鬼多来就之，辄为所制。或有化羊豕者，变鱼鸟者，悉于市中卖，得钱以市他物。有卖不尽者，亦自烹食之，味殊甘腴。

将清代的文本《田卖鬼》与魏晋南北朝时的《宋定伯卖鬼》作比较，不难看出两者之间的渊源关系：情节结构大致相仿，而具体细节则有所变化。在《田卖鬼》中所流露出来的浓郁的民间气息，也是显而易见的。尤其是主人公竟以卖鬼为职业，更是出奇制胜，令人振奋。刘守华称赞这个文本，说"这种新奇的变异有力地折射出处于社会大变革前夜的中国民众狂放不羁的心态"①。这是很有见地的剖析。

① 刘守华:《中国民间故事史》,湖北教育出版社,1999年版,第94页。

三

世界上的早期人类，几乎都毫不例外地存在着鬼神迷信。他们从人的死亡经验和做梦的经验中逐渐悟出一个道理来，以为人死了之后灵魂不死，就会变成鬼，鬼的力量很强大，它可以保护活着的人，也可以危害活着的人，所以人要敬仰鬼，祭祀鬼，小心翼翼地与鬼打交道。这只是一种幻想，实际上鬼并不存在。即使在鬼神迷信盛行的古代，也总是有一小部分人对鬼神的存在持怀疑态度，他们曾经提出过不少主张“无鬼”的观点。而在民间故事的范畴里，也就出现了一批不怕鬼的故事，用来表达人们的这种思想倾向。许多六朝志怪小说都曾经传达出这种信息。有的说，有个鬼常去人家捣乱，把粪秽投在食物里。主人说，这有什么可怕的，你要是用钱来掷我，我才真的害怕呢。这一说，鬼上当了，真的搬来许多钱，掷了下来①。有的说，有个鬼老是偷吃人家的饭，那人偷偷用毒草烧了一锅粥，让鬼来偷。鬼又上了当，大吐一场，从此逃之夭夭②。还有的说，一个放牛娃看见鬼在设网捕人，他就来了个即以其人之道还治其人之身。偷来鬼的网，居然把那鬼给捉住了③。这三个故事在情节结构上与《宋定伯捉鬼》有所不同，但是所表达出来的思想倾向是十分一致的。这些故事都在告诉人们：“人只要不怕鬼，敢于藐视它，敢于打击它，鬼就怕人了。”④ 这一类故事在六朝志怪中的比重虽然很

---

① 南朝齐·祖冲之：《述异记·诳鬼》。

② 南朝齐·祖冲之：《述异记·鬼吐》；又见晋陶潜《搜神后记》卷六《白布裤鬼》。

③ 晋·陶潜：《搜神后记》卷六《鬼设网》。

④ 何其芳：《〈不怕鬼的故事〉序》，见《不怕鬼的故事》，人民文学出版社，1961 年版。

轻，却难能可贵。在这些故事里，表现了人性的觉醒，说明人们开始依靠自己的勇气和智慧去与鬼神较量，并且证明了这样一个真理：人是最聪明的。

正是在这样的社会背景里，才孕育出了如此光彩照人的“宋定伯卖鬼”型故事。如前所述，六朝志怪中所记录的不怕鬼故事已经引起了我们的关注，我们从《不怕鬼的故事》一书中还可以读到历代典籍中所记载的许多不怕鬼故事。然而与众多的不怕鬼故事相比，“宋定伯卖鬼”型故事仍然是其中的佼佼者。它的成功之处，正在于它不仅表现了藐视鬼的大无畏气概，而且在具体情节的设置上又充满了智慧，充满了乐观幽默的情调。故事的讲述人十分注意在曲折有致的情节进展中刻画人物性格，从而使得这个故事具有引人入胜的艺术魅力。何其芳曾对此有过一段细致的分析，他说：

> 你看这个年少时就敢于捉鬼的人，他不但胆大，而且是心细的。他不但夜行遇鬼，毫不畏惧，精神上完全处于主动的地位，而且善于根据具体情况采取适当的办法，使他遇到的鬼从头到尾都在他的掌握之中。最初，鬼问他是谁，他就麻痹它，说“我亦鬼”。鬼建议两人轮流背着走。鬼发现他太重，疑惑他不是鬼。他又一次地麻痹它说：“我新鬼，故身重耳。”他过河，鬼涉水无声，他却有声。鬼又怀疑了，问他：“何以作声？”他第三次麻痹它：“新死不习渡水故耳。勿怪吾也。”他不但一直使鬼为假象所迷惑，而且还从它的口中探听出来了制服鬼的办法。他说他是新鬼，不知道鬼畏忌什么。鬼告诉他：“惟不喜人唾。”后来鬼变成了羊，他就用唾沫唾它，使它不能再变化逃走。这个鬼就是这样终于为他所捕获了。这个故事不正是表现了这个捉鬼的人不但在整个精神上藐视鬼，而且在具体对待它的时候又很谨慎、很有

智谋吗？①

也就是说：如果只说主人公如何勇敢，如何不怕鬼，而不去细致地描述他捉鬼、打鬼的曲折过程，这样的人物形象终究还是苍白的，这样的故事也往往缺乏吸引力。《宋定伯卖鬼》的成功，正在于不仅说他不怕鬼，还充分展开地讲述了他的计谋，一而再，再而三，一次次地欺骗对方，在谈笑风生之中掌握了克敌制胜的诀窍，最后又是很潇洒地达到了他的目的。听完故事，人们不仅佩服主人公的勇气，更佩服他的聪明和风度，这样一个生动的人物形象，必然会牢牢地记在人们心中，这样的故事自然也就会不胫而走了。“宋定伯卖鬼”型故事之所以能绵延一二千年，在如此广阔的地域里流播，并且发育成一个如此庞大的故事群，其原因大概也正在于此。

四

对该类型故事的研究，当然首先要提到20世纪60年代出版《不怕鬼的故事》这件事。当时的研究并非一种民间文艺学的研究。正如刘守华所指出的，“在新中国遭逢严重困难的60年代初期，毛泽东极力称道这类故事中蕴含的勇敢无畏精神，将‘不怕鬼’引申成为一个革命英雄主义口号，产生了积极的社会影响”②。事实正是如此，当时的人们读这本书，是把它当作一种政治思想读物来看待的，他们从中汲取精神力量，推而广之，把世界上的一切敌对势力，把革命工作中的一切困难和挫折，都看成是和“鬼”一样的事物，而对待这些“鬼”的态度，则是在战术上藐视它而在战术上重视它③。一个传统民间故事会产生如此

① 何其芳：《〈不怕鬼的故事〉序》，人民文学出版社，1961年版。

② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第94页。

③ 何其芳：《〈不怕鬼的故事〉序》，人民文学出版社，1961年版。

强大的精神力量，实在令人鼓舞。

丁乃通编《中国民间故事类型索引》，尚未将“宋定伯卖鬼”型故事列入，因此它至今还未能在AT分类法中获得编码。其实，AT分类法中有一大块是“愚蠢妖魔的故事”，其编码为“1000—1199”，这里大多是愚蠢妖魔受作弄、受惩罚的故事，因此我们是有可能为“宋定伯卖鬼”型在这里找一个合适位置的。丁氏《索引》中有“1059·农民使魔鬼坐在倒立的耙子上”，似乎就与该型较为接近，在AT1059的前后为“宋定伯卖鬼”型故事设定编码，也许是有可能的。

这个类型的故事在国外的流播情形，我们还不很清楚。流传在岛根县周吉郡的日本民间故事《两个观音》①，说卯平太路遇女妖，把她背回村去。到村口时，女妖想下来。卯平太不让她下来，反而把她紧紧抓住，带回家，扔进火堆。后来女妖逃脱，变成一尊观音神像。卯平太又机智地识别两尊观音神像的真伪，将女妖抓住杀死。这个故事的前半部分和中国的“宋定伯卖鬼”型十分相似。如能进一步寻检，或许会发现更多的异文。

（顾希佳）

凡夫俗子撵城隍

——“撵城隍”故事解析

城隍传说无疑是城隍信仰的衍生物。历来的城隍传说，一般

① 《两个观音》，见《日本民间故事选》，中国民间文艺出版社，1982年版，第450～451页。

都以宣扬城隍神的灵验，歌颂城隍神的功德为主旨，从而配合了城隍信仰在民间的传播。然而明清以降，随着城隍信仰的渐趋衰落，民众中逐渐滋生出对城隍神的种种怀疑和不满，于是在口传故事的领域里也与之相应地崛起了一种新的故事类型——“撵城隍”型故事。这种故事仍然带有一定的传说特征，用来解释某地城隍某个特征的由来，但却形成了一定的叙事结构，摆脱了地域的羁绊而广泛流播于大江南北，呈现出活泼的态势。在思想倾向上，这一类故事则表现出对城隍神的嘲弄或抨击。在这种场合，讲述人和听众都开始对城隍不太恭敬起来，他们虽然依旧承认城隍信仰的存在，但往往将其理解为是人世间“地方官吏”的翻版，把人们通常对地方官员的认识和情感转移到城隍神的身上，编造出定型的故事情节，口耳相传，以表达民众对神灵世界和现实生活的一种看法。

“撵城隍”型故事大致又可分成两个亚型，即“迁庙”型和“换任”型，分述于后。

一

“撵城隍·迁庙”型故事的情节梗概大致是说：某个小孩，他长大之后是要做大官的，所以人们往往说他是“文曲星下凡”，因而他的言行据说就会有一定的灵验。这个小孩在读书时曾让城隍办一件事，城隍没办好。小孩发怒，给城隍开玩笑，写了个纸条要将其“发配”到远处去，或是画了个给城隍戴枷的图，或是将城隍神像捆绑起来，或是写了张“状纸”放在抽屉里，总之，小孩的作为将威胁到城隍的职位。城隍害怕起来，只好托梦给小孩的老师求饶。老师责备小孩。小孩收回原先的“批示”，让城隍“官复原职”或作改判。而城隍回来时却发现有新城隍到职，他的“官衔”已经回不进去了。于是城隍神又托梦给凡人，要求为其在别处建造庙宇。人们遂在城外某地为城隍建庙，人称“小

城隍庙”。

从笔者目前掌握的20多种记录文本看，这个类型的故事群覆盖着四川、湖北、浙江、江苏、安徽、福建、山东、天津等地。故事中出现的那个小孩，则总是当地历史上颇负盛名的某个人物；在四川成都，是杨升庵①；在湖北荆州，是张居正②；在湖北兴山，是卢高③；在浙北瑞安，是卓敬④；在浙江庆元，是姚梁⑤；在江苏昆山，是顾鼎臣⑥；在江苏无锡，是周延儒⑦；而在山东莒南，则是王璟⑧……故事中的这些人物是真实的，然而这一类故事则一概是虚构的。也就是说，这个日后中状元、做大官的小孩在当年是没有这种神奇本领的，而且他也并没有这样做过。只是人们为了讲述故事的需要而将一则早已大致定型了的故事依附到他的名下，说成是他的一段轶事。这是民间故事中

① 《撵城隍》，见《成都的传说》，上海文艺出版社，1987年版，第93～96页。

② 《“我不是神童”》，见《民间文学》，1982年第6期，流传于湖北荆州一带。

③ 《城隍庙为什么做在城外》，见《湖北民间故事传说集·咸宁地区》，资料本。

④ 《瑞安城隍庙为什么搬迁城外》，见《中国民间文学集成·浙江省瑞安市卷》，资料本，第5～6页。又，《民间》月刊第9集（1932. 5）载《卓敬公》，与此略同。

⑤ 《城隍爷差迁城隍庙》，见《中国民间文学集成·浙江省庆元县卷》，资料本，第87～88页。

⑥ 《昆山城隍眼开眼闭》，见《中国民间文学集成·江苏省昆山市卷》，资料本，第112～113页。

⑦ 《周延儒的传说·赶城隍》，见《无锡民间故事精选》，南京大学出版社，1991年版，第169～170页。

⑧ 《贬城隍》，见山东《莒南民间故事集》（二），资料本，第54～55页。

一种值得重视的流播规律。明明是一则从别地传播过来的，有的甚至是从别国传播过来的类型故事，当它来到当地之后，讲述人却将其与当地的历史人物、地方风物紧密结合，重新衍变成传说的形态到处传讲，使人们误以为它原本就是当地土生土长的，有的甚至还被人们误以为是当地确实发生过的一段史实。而当我们剖析它的情节结构时，则发现它几乎从头到尾都在复述某一则早已定型了的故事。这种情况不仅在"撵城隍·迁庙"型故事中有着突出表现，在其他一些类型的故事中也常常可以看到①。

当然，也有的故事在讲述时出现例外，并没有与当地名人发生牵连。比如流传在天津静海的《静海两城隍》，就只说是一个小孩，连姓名都没有②。

此类故事还往往在结尾处点明，这就是当地为什么在城外造了一座城隍庙的缘由。当然这个理由也是虚构的。关于城隍庙由城里迁到城外的历史原因，我们将在后文加以讨论。我们在这里要指出的是："撵城隍·迁庙"型故事的流播和各地在城外某地新建一城隍庙的史实本来毫不相干，只是在故事传播过程中人们发现两者之间似乎可以构成某种因果关系，才将其巧妙地粘附到一起来的。

追溯此类故事的形成历史，我们可以在明代笔记小说中读到它的雏型。明·陆粲《庚巳编》卷十有《发配土地》一则，说浙江长兴人杨复（后来官至大理少卿）年轻时在土地庙占卜，不灵，即在神像背上写下一行字，云"发武陵驿摆站"，也就是发

---

① 顾希佳：《从〈魇魔桥〉所引起的传说概念思考》，见《民间文学论坛》，1991 年第 5 期。

② 《静海两城隍》，见《天津风物传说》，百花文艺出版社，1984 年版，第 79～81 页。

配的意思。土地神当夜托梦给提学求饶。提学查问到杨复，杨复不得不将字洗去。明·都穆《都公谈纂》卷下又有《土地起立》一则，说四川合江人李实（后任都御史）小时候，路过土地祠，塑像总要起立，李觉得奇怪，一次在神像背后戏书："此人无礼，合送丰都"几字，也是要将其发配。土地托梦给人，求其向李母求饶，李母责怪，李实才将字洗去。明·朱国祯《涌幢小品》卷二十三，则有《判土地》，说刘崇之（后任侍郎）小时候，书斋文书被老鼠咬坏，戏判土地"尔不职，杖一百，押出斋门"。土地托梦给老师求饶，老师批评刘崇之，"毁其判"，当夜土地又托梦致谢，还给了老师一片银子作为酬谢。这三则故事的情节结构显然是相同的，但却分别依附在各不相干的三个地方的三个名人身上。此外，在王同轨《耳谈》中，也有两段文字，记录了这种故事①。由此可见，这一类型的故事在明代已基本形成，并在人们口头传播。只是在当时大多说成是"撵土地"，也就是"发配土地"，而到了后来才逐渐改说成是"撵城隍"。不过我们在当代采录的记录文本中，也仍然发现有"撵土地"的说法。浙江景宁畲族自治县的故事《状元撤佛》，就说两个小学生为了丢失一支笔而起纠纷，要到土地庙去求"神判"。土地判得不公。被冤枉的小孩后来中了状元，回家时在土地庙门题字："神佛欺心，青天何在？撤去城外，永守地头。"据说，从此以后，土地庙就从城里搬到了城外地头②。上海松江的故事《捆绑土地》，也有类似的说法③。

① 明·王同轨：《耳谈》卷六《吴文定公·杨冏卿》；卷七《夏忠靖公》。

② 《状元撤佛》，见《中国民间文学集成·浙江省景宁畲族自治县卷》，资料本，第257～259页。

③ 《捆绑土地》，见《中国民间文学集成·上海卷松江县故事分卷》，资料本，第27页。

在当代采录的记录文本中，较多的篇目都说成是“撵城隍”。其实，城隍和土地都是传统民间信仰中的地方保护神，只是在人们的心目中，城隍的职位要高一些，管辖的范围更大一些，人们倘若要用这一类鬼神世界中的神灵来比附人世间的地方官吏，他们就会发现城隍要比土地更加合适一些。传统的说法，县城隍相当于人世间的县令，前者管阴间，后者管阳间，两人分工合作，配合默契。人们要对人世间的地方官吏进行讽刺、抨击，拿城隍来作为替身是最适宜不过的了。所以久而久之，故事中的土地大多被人们置换成了城隍。

早期的故事，“发配”只是一种说法，似乎都未成事实，一经神灵求情讨饶，事情也就不了了之。大概也是在故事传讲过程中，人们觉得这样的处理不够痛快，总想让城隍（土地）神多受一些波折，而这时候在现实生活中的拆庙、建庙、迁庙一类事实正好使故事讲述者有了改编的契机，他们将两者一结合，就出现了城隍（土地）被发配或驱赶之后，不得不在别地新建一小庙才得以栖身的有趣情节。

二

与“撵城隍·迁庙”型故事相比，“撵城隍·换任”型故事的情节起伏就更大些，故事对现实生活的揭露和控诉也更为强烈。这一亚型故事的情节梗概如下：某地的城隍（土地）神贪赃枉法，草菅人命，它的劣迹被某个凡人发觉，此人便对城隍采取断然行动，有时候是将神像推倒，或扔进河中，并由自己坐上神座，取而代之；有时候则打了神像几个耳光，致使神像从此留下耻辱的痕迹。关于城隍（土地）劣迹的败露，大致上又有两种说法，一说是某人栖身庙中，偶然间偷听到神灵的不端行径；另一种则说两人为一次借债纠纷（或失窃事件）而一起到庙中要求神判，神灵事先得到其中一方的贿赂，于是在神判中冤屈了另一方。后来行贿的一方良心发现，主动向对方认错，致使神灵的隐

私得以败露。

这一类故事在清代笔记小说中出现得较为频繁，只是情节结构一般还较为简单，说明这一类故事尚处在孕育阶段。

值得一提的是清·袁枚《子不语》及其续集中所分别记述的两则城隍传说。《陇西城隍》载《子不语》卷二十二，文云：

康熙间，陇西城隍塑黑面而髯者，貌颇威严，忽于乾隆间改塑像为美少年。或问庵僧，僧曰："闻之长老云：雍正七年，有谢某者，年甫二十，从其师在庙读书。夜间先生出外，谢步月吟诗，见一人来祷，乃隐于神后伺之。闻其祝云：'今夜若偷物有获，必具三牲来献。'方知是贼也。心疑神乃聪明正直之人，岂可以牲牢动乎？次日，贼竟来还愿。生大不平，作文责之。神夜托梦于其师，将降生祸。师醒后，问生，生抵赖。师怒，搜其箧，竟有责神之稿，怒而焚之。是夜神踉跄而至曰：'我来告你弟子不敬神明，将降以祸，原不过吓吓他。你竟将他文稿烧化，被行路神上奏东岳，登时将我革职拿问。一面将此城隍之位，奏明上帝，即将汝弟子补缺矣。'欷歔而退。未三日，少年卒；庙中人闻呼驺声，云是新城隍到任。嗣后塑像者，易黑胡之貌为美少年。"

这个故事说城隍神受贿舞弊，被一书生揭发而革职，并由此书生接替该城隍之职。这种故事结构对后世影响很大，流传在浙江海宁的《告城隍》，基本上就是按照这样一种情节结构来展开叙述的①。其实，说神灵循私舞弊的故事，早在六朝志怪中就已出现。《太平广记》卷二九五引佚名《神鬼传》有《曲阿神》一则，或可称为此类故事的滥觞。该故事说一群差役追捕一逸贼至某庙。贼向神求救，许诺将酬一猪，便躲入床下。差役来，不见

① 《告城隍》，见《中国民间文学集成·浙江省海宁市卷》，资料本，第113~114页。

贼，也向神求祷，许一牛。贼便显形受擒。贼不服，厉言指责神不该如此贪财，致使神像面色有异。出庙门时，有老虎来将逸贼夺走。这个故事似乎还不够完整，神虽然受到指责，却只是“面色有异”而已，尚未落到革职查办的地步。如果说六朝时人们对神灵的怀疑还只是初露端倪的话，那么到了清代这种怀疑就已经普遍高涨而开始深入人心了，不管你是哪一路神灵，只要办事不公，就敢于把你拉下马。

《受私桥》载《续子不语》卷一，说临安府（今浙江杭州）张、李二人因债务纠纷，相约到城隍庙“盟誓摸钱”，也就是习俗中的所谓“神判”。李明明赖债理屈，却事先求神行贿，届时从沸油中取铜钱而居然“手无恙”。张受委屈而不能辨。几年后，李登门还债，说明当年行贿缘由。张赌气不受。众人为之调解，将此钱在庙前修桥，人称“受私桥”，以讽刺城隍神的循私舞弊，城隍在人们心目中的地位自然也就一落千丈。

类似的故事一直在民间广为流布。时至今日，北至吉林，东至江苏、浙江，南至广东，我们都发现了大同小异的记录文本。吉林的《城隍转脸》，说县官知道了城隍受贿错判的劣迹后，到城隍庙去数说，城隍招架不住，把脸扭向一边，从此那里的城隍塑像的脸就是别扭着的①。浙江的《半边脸菩萨》更加干脆，说被冤枉的当事人在获悉事实真相之后为了出气，到庙里打了塑像三个巴掌，从此这尊塑像就只剩下了半边脸②。广东的《双伽蓝庙》则说被冤枉的当事人将伽蓝神像丢入池塘之中，事后被人捞

① 《城隍转脸》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国 ISBN 中心，1992 年版，第 906～908 页。

② 《半边脸菩萨》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 236～237 页。

起，于是那座庙里便有了两尊伽蓝神像①。而上述三则故事的前半部分，则都是叙述两个人因债务或账目发生纠纷，相约到庙中去要求“神判”，结果总是由于神灵受贿，以致神判不公，造成冤案。这三则故事与《续子不语·受私桥》一样，都在结尾处短缺了“换任”母题，而改成另一种说法，但故事的大部分情节仍然符合“撵城隍·换任”型的格局。

诚然，造成各地城隍庙某些外部特征的原因与故事本不相干，这或许是某个工匠的作为，也可能系偶然事故所致。讲述人借端发挥，用来指桑骂槐，冷嘲热讽，讲述人和听众都心中有数，却乐此不疲，这正是民间故事的一大特色。

在清代笔记小说中，还有一种讲述方法自成一格，引起了我们的注意。这一类故事的梗概是这样的：某人夜宿山神祠，见山神怂恿老虎去吃一樵夫。次日，樵夫进山，某人劝其回避，樵夫不怕，进山遇虎而将虎打死。樵夫又至山神祠，大骂山神，打碎土偶，跃上神座，瞑目而逝。乡人遂为其建庙，称“邓公庙”。清·王士禛《香祖笔记》卷五记此事，说是康熙十五年发生在浙江余姚一带。清·悔堂老人《越中杂识》所记略同，也说发生在康熙十五年，地点则记作“山阴县紫洪村”。清·东轩主人《述异记》卷下引劳贞山《芥园杂著》，所述故事大致相同，地点改在严州山中的一土地庙，并称此为“肉身土地”。清·陆长春《香饮楼宾谈》卷一也记此故事，情节略同而地点则一下子移到了“山西宁武县”，也称其为“肉身土地”。并说，此樵夫成神后，当地虎患遂绝。如有人遇虎，只要高呼“土地救我”，虎便自动离去。这样一则故事被当时的文人不约而同地记入笔记，而又出现了种种歧异，正可说明它的流播是相当活跃的。这类故事强调了结尾

① 《双伽蓝庙》，见《广东民间故事选》，花城出版社，1982 年版，第 245～248 页。

处的"换任"，是凡人直接推翻神偶并"取而代之"，因而将其纳入"撵城隍·换任"型以作比较。

三

城隍信仰由来已久，也是中国古代民间信仰的重要组成部分，在汉文化圈中有着广泛的流播。对城隍信仰的研究成果一向引人注目。丁山认为："陆融"即祝融，是最早的城隍神主①。王景琳《神界的地方官——城隍》一文，对城隍信仰的流变大致作了勾勒②。王永谦则有专著《土地与城隍信仰》③。尤其值得一提的是邓嗣禹先生在20世纪30年代就有《城隍考》，对城隍神的起源、变迁以及与释道二家之关系，崇拜城隍之原因与用意，都有深入研究。他认为，城隍信仰之所以在明清时愈演愈烈，是与统治阶级的利用分不开的，城隍神"被君主利用之，欲以纠察地方官吏；地方官吏又利用庙中狰狞之塑像，以恐吓百姓，使不敢越轨犯法，以便统治。是城隍本无神，惟传说附会之，习俗因循之，官府利用之，历时日久，积习难返矣。"④此说甚是。日本学者滨岛敦俊对明清间的城隍信仰也有许多独到见解⑤。考城隍信仰形成之初，多视作地方保护神，唐宋时城隍之功能，无非是"消灾弭患，保境安民，却敌止暴"而已；至明清，城隍功能被大大扩充，居然与阳间的地方官吏分庭抗礼，一样地审理起各种案件来了。这正是历来统治者"神道设教"这一

---

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1958年版，第56～58页。

② 《文史知识》1990年第3期，第81～86页。

③ 王永谦：《土地与城隍信仰》，学苑出版社，1994年版。

④ 《邓嗣禹先生学术论文选集》，食货出版社，1980年版，第95页。

⑤ [日]滨岛敦俊：《明清江南城隍考》，见《中国社会经济史研究》1991年第1期。

根本目的的必然结果。

城隍传说故事既是城隍信仰的衍生物，又是底层民众思想感情的自然流露。对城隍传说故事的研究，与城隍信仰研究相比，要薄弱得多。郑土有、王贤淼的论文《城隍传说的产生发展与类型研究》，将城隍传说分成三大类十一型，颇具功力①。该文的讨论已经涉及到"阐述城隍庙来历型"故事和城隍换任传说的一些篇目实例。

"撵城隍"型故事虽然只是内容丰富的城隍传说故事大家庭中的一员，然而它与那些旨在加强城隍信仰的传说故事相比，却有着独特的文化个性。通过对该类型故事的解析，可以进一步理解民间信仰与民间故事嬗变的内在规律，因而显示出该类型故事可贵的认识价值。

罗马尼亚学者亚·泰纳谢说过："如果否认在罗马尼亚的民间创作中有着宗教的神秘因素（信仰超自然的力量、巫术和迷信）这种明显的事实，那是错误的；但如果认为在民间文化的创作中只有宗教的内容，那将是更严重的错误。"他认为民间创作中"包含着世俗精神和宗教精神的矛盾"②。他对民间口头文学创作的评价是比较中肯的，这样一种世俗精神和宗教精神的对抗和消长，在"撵城隍"型故事中表现得十分充分。按照一般规律，城隍传说故事的创作意图总是为了给城隍神歌功颂德，或者说是为了宣扬迷信，有意无意地强化着人们对城隍俯首帖耳的虔诚信仰。但是我们在"撵城隍"型故事中，却几乎感受不到这种创作意图，我们可以感受到的，无疑是对神权的怀疑，对神灵的蔑视、讽嘲、抨击。在这一类故事里，凡人居然可以将神灵"发配

① 《中国民间文化》1993年第3期，学林出版社，1993年版。

② ［罗］亚·泰纳谢：《文化与宗教》，中国社会科学出版社，1984年版，第19页。

充军”；可以打神像的耳光；甚至可以把神像扔进水中；把神像推倒而由自己来取而代之。凡此种种言行，虽然并不彻底，也就是说，故事中的人物并不是彻底的反迷信，他们只是在承认神灵世界基本格局的前提下，去反对或是否定个别的神界败类，但是这样一种思想倾向是完全可以理解的。正如在漫长的封建社会里，广大民众总是在承认皇权的前提下去反对或是驱逐那些贪官污吏一样，即使改朝换代，他们仍然会去拥戴一位新皇帝，却不可能改变社会制度。这种历史局限无法避免，但却仍然难能可贵，因为人们毕竟开始觉醒，对传统产生了怀疑。在“撵城隍”型故事中，人们从对神灵俯首帖耳、诚惶诚恐而转变为敢说敢恨、冷嘲热讽，这正是世俗精神不断高涨，从而导致宗教精神逐渐衰减的一个明证。

其实，民众对鬼神世界的怀疑，几乎在鬼神世界建构之初就已经萌生了，只是初期的这种怀疑大多还只是潜伏着的，势力也不大。我们审视六朝志怪、唐宋传奇中的那些古代民间故事文本，会发现这里面对神鬼世界持肯定立场的作品占了绝对优势，而对神鬼世界持批判、怀疑、抨击、讽嘲态度的作品毕竟还是凤毛麟角。但是到了明清时期，这种情形则出现较大改观。我们在前面讨论中一再提到，明清文人已经开始注意到那时候的民众十分喜欢传讲“撵城隍”型的各种故事，并且产生同感，于是才会将其不厌其烦地记述下来，出现了如此之多的记录文本。这就表明，明清时代的民间信仰已经开始出现种种嬗变，尽管统治阶级仍然不遗余力地企图通过城隍信仰以“神道设教”，威慑民众，以巩固其封建统治，而在民众中对城隍神性的怀疑却与日俱增。他们从自己的生活经验中不断得出结论，认为城隍不过是个泥塑木雕，并不灵验，并不公正，并不可能给百姓的生活带来什么好处。而另一方面，他们却在现实生活中看到了封建官吏的种种劣迹。这些官吏明里道貌岸然，不可一世，暗中却男盗女娼，做尽

坏事，官场贪污成风，昏庸成性，使得广大民众敢怒而不敢言。于是，人们开始把这种感情转移到民间故事中去，借鬼事说人事，借鬼神世界影射社会现实，拿城隍、土地或是别的什么神灵来比附人世间的大小官吏，将民间故事当成一面镜子，用来曲折地反映人情世态。人们通过故事的传讲寄托自己的情感，表达出他们对现实生活的看法和期望。为什么如此之多的“撵城隍”型故事异口同声地谴责城隍办事不公，这不正是人世间有许多贪官污吏的真实反映吗？

在“撵城隍·迁庙”型故事中，我们也发现了有一则故事的思想倾向与众不同，却是站在同情城隍的立场上来展开叙述的①。这个故事流传在杭州，说省主城隍原在城隍山上，某年大旱，巡抚吩咐抬出城隍神像，将自己与神像并排坐在烈日下曝晒，以此办法求雨。半夜，城隍托梦给巡抚，向他求饶，巡抚乘机逼他说出求雨的办法来。城隍无奈，要他下月初一天亮前去玉皇山，见一和尚，此和尚即玉皇大帝，可向他求雨。巡抚照此办理，果然拖住玉皇不放，苦苦求雨。玉皇走不脱，只好答应下雨，但要他说出是谁教他这个办法的。巡抚一时口快，说出了城隍。不久，果然大雨倾盆，解除了旱情。当夜，城隍又来托梦，说巡抚不该出卖他。如今玉皇大怒，将他充军西北。新城隍一到，他的家眷将无处安顿，求巡抚照顾。于是，巡抚派人在羊市街找到一座三间门面的房子安顿城隍家眷，人称小城隍庙。历史上，羊市街一带确实有一座小城隍庙，但究其建庙缘起，当然不可能出于这样一个荒诞的理由。但是这个故事所折射出来的人间世态，却又是真实感人的。在封建社会里，确实也有这样一些官吏，能够体恤民情，并且为了替民众办实事而终于触犯了上司，

① 《小城隍庙》，见《中国民间文学集成·浙江省杭州市江干区卷》，资料本，第71页。

被革职查办。老百姓对这种地方官吏充满敬爱之意，编织出这样一则故事来传达自己的感情，我们也是完全可以理解的。

四

我们在讨论"撵城隍·迁庙"型故事时，还注意到了这样一种有趣的现象：流传在不同地域的此类故事，情节结构大致雷同，却又巧妙地用来解释当地城隍庙建在城外的缘由。这又是怎么回事呢？

我们知道，城隍信仰虽然由来已久，不过在明代之前，它并未列入国家祀典，而只是一种自发的民间信仰。该地是否要设立城隍？庙建在何处？都是当地民众的事，朝廷并不干预。一直到了明初，才由明太祖朱元璋出面，大封天下城隍，并建立起较为严格的城隍神制度，规定了首都、府、州县三级城隍神的级别地位。从此以后，各地建造城隍庙才有了统一的格局和体制，并往往由地方长官主其事。如果按照明初的朝廷法令，那么城隍庙只能建在城内，而且在一座县城内也只允许建一座城隍庙。问题是随着社会经济的不断发展和城镇居民人口的增长，这种格局很快就暴露出它的缺憾来。特别是明清时期江南的一些市镇，其行政级别虽然在州县之下，四周也并没有建设城墙，最多只是有一种"栅"的防卫设施，但却在经济上出现了迅猛的发展，常住人口激增，各方面的规模实际上早已超过一些不发达地区的县城了。这样一些市镇的居民从保护自己的利益出发，强烈要求设立城隍庙，以满足他们在信仰方面的需求，尽管这一要求并不符合朝廷法制，却得到了地方官吏的默许。于是，在一些地方就纷纷建造镇城隍庙。而在有的县城，则又在城外人口密集的场所新建一"小城隍庙"①。显然，这样一些镇城隍庙或小城隍庙的出现，是属

① 滨岛敦俊、顾希佳：《浙江省萧山县小城隍庙调查报告——城隍庙备忘录（一）》，日本大阪大学《文学部纪要》第39卷，1999年版。

于民间信仰范畴里的文化事象，与民间文学无涉。只是民间故事的传承人为了讲述此类故事的需要，才将故事与当地风物相结合的。

笔者曾对浙江萧山城外的小城隍庙作过调查，当地就没有这种“撵城隍·迁庙”型故事的流播。庙祝和附近的老人解释为什么在城外又建一座小城隍庙时，是这样说的：“城隍爷原先住在湘湖里，后来那边被火烧，就搬到萧山来了。城隍爷是一个，不过他讨了两个老婆。大老婆住城里，就是老城隍庙；小老婆住城外，就是这里的小城隍庙。”这自然也只是一种说法而已，虽然有趣，却不足为凭。而从萧山小城隍庙中现存的几块石碑则可以知道，明代这里还只是个供奉神像的草棚子，由于僧侣的四处募化，惨淡经营，才在清乾隆年间先造起了个土谷祠，道光年间又建东岳殿，光绪年间才重建城隍庙兼土谷祠。在此期间，这座庙主要是依靠民间力量，自发修建而成。直到光绪年间才终于获得“浙江绍兴府萧山县正堂”的一纸“告示”，对此庙予以保护，并且“勒石以垂久远”。以此类推，各地的小城隍庙或镇城隍庙的得以修建成功，应该都有各自的“庙史”，决非民间故事所说的那么轻巧。

又如，流传在浙江桐庐的《城隍包庇》和流传在江苏昆山的《昆山城隍眼开眼闭》①，虽然故事的情节结构与“撵城隍·迁庙”型大致相符，但在结尾处却都没有提到迁庙。前者说，因为姚夔（明英宗时任礼部尚书）小时候受到过城隍包庇，所以在他显达之后就下令重修桐庐城隍庙，并在庙门口破例立了一根旗杆。后者则说，昆山城隍曾被孩童时代的顾鼎臣（明世宗时任礼部尚书兼文渊阁大学士）戏弄过，所以其望像成了“眼开眼闭”的模

① 《城隍包庇》，见《中国民间文学集成·浙江省桐庐县卷》，资料本，第23～24页；《昆山城隍眼开眼闭》，见《中国民间文学集成·江苏省昆山市卷》，资料本。

样。这两个故事以及前面提到过的明代文本中的篇例，正可以用来说明：“撵城隍·迁庙”型故事的流播和嬗变有着它独立的轨迹，如果它流播到某地而某地并不存在小城隍庙，故事的讲述者只要稍加改动，仍可将其依附到当地的城隍庙上去，并用来解释当地城隍庙的某个外部特征。倘若当地有小城隍庙，那么传统的故事说法正好与之吻合，只要再在当地找到一个名人，然后将此故事依附在他身上，说成是他小时候的一段轶事趣闻，这个故事也就会被讲述得“天衣无缝”了，民众编织故事的丰富艺术智慧，不能不令人叹服。

（顾希佳）

“鬼屋”的新主人

——“凶宅捉怪”故事解析

“凶宅捉怪”型故事讲述一位勇士的冒险经历。故事总是在某个凶宅展开，这个凶宅里先前常常闹鬼，住进去的人都莫名其妙地死去了。这时候，故事里的主人公却因为穷极潦倒（或其他原因），而不得不住了进去。当夜，他凭着勇气和智谋，与凶宅里的妖怪展开一番较量，终于战胜了妖怪。有时候，这位主人公还因此而发了一笔大财，从此改变了他的命运。这一类故事歌颂了不怕邪恶、敢于拼搏的大无畏精神，并且通过一个曲折离奇的故事象征性地传达出人们企图通过自已的拼搏迅速改变命运的强烈愿望。因而长期以来深受群众欢迎，终于形成了一个庞大的故事群。

“凶宅捉怪”型故事同时又是世界性的，世界民间故事类型编码为AT326E型。丁乃通《中国民间故事类型索引》将其命名为“窥视鬼屋里妖怪的勇士”，收录20世纪60年代之前记录成

文的故事篇目33例①。德国学者艾伯华则称其为“妖窟”型故事。收录20世纪30年代之前的文本13例②。笔者留意这个类型多年，随手收捡，迄今已得当代采录的故事文本20多例，又从古籍钩沉，得异文15例。如果继续搜寻，必有更多收获。

一

“凶宅捉怪”型故事又可分成两个亚型，分述于后。

其一，单纯的“凶宅捉怪”型：可以浙江的《叫化子捉鬼》和《捉田鸡阿三》③、江苏的《小大胆斗三妖》④、福建的《巧戏菜刀鬼》⑤、辽宁的《哥儿仨》⑥ 等为代表。现以流传在浙江海盐一带的《叫化子捉鬼》为例，述其梗概：

> 天黑了，一年轻乞丐来到一大户人家门口请求借宿。管家老婆婆说，这屋子闹鬼，主人全死了，只剩下一位小姐，卧病在床。乞丐不怕鬼，住了下来。半夜，鬼怪在大厅里聚会。乞丐听到声响，爬上屋顶，看到鬼怪，一吓，从屋顶跌下，掉进一只石灰缸，弄得满身是石灰。鬼怪一见他的模样，也害怕起来，问他是谁。乞丐灵机一动，大声说自己是

---

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第84～85页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第206～208页。

③ 《叫化子捉鬼》，见《中国民间文学集成·浙江省海盐县卷》，1989年编印，第516～519页；《捉田鸡阿三》，《中国民间文学集成·浙江省嘉善县卷》，1989编印，第332～335页。

④ 《小大胆斗三妖》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991年版，第778～783页。

⑤ 《巧戏菜刀鬼》，见《中国鬼话》，上海文艺出版社，1991年版，第922～925页。

⑥ 《哥儿仨》，见大连市民间文艺研究会、大连市群众艺术馆编《大连民间故事》，资料本，1983年编印，第242～245页。

“蓬莱山上的白爷爷”，并要对方也“一一道来”。鬼怪全跪了下来，说出了它们的身份和住的地方。原来它们是抹布精、洗帚精、扫帚精和乌龟精。天亮以后，乞丐和管家老婆婆一起，按照鬼怪说的住处将它们一一找到，并把鬼怪全部烧死。这幢房子从此就太平了。这家的小姐病好之后，很感谢乞丐，要求他留下。后来，他们结成了夫妻。①

在古代社会，一些大户人家由于天灾人祸而败落，留下一幢硕大的凶宅却无人居住，这是常有的事。当时的人们不可能科学地去寻找家族衰败的原因，往往会归咎于鬼怪作祟。再加上这种凶宅越是无人居住就越是觉得阴森可怕，半夜三更，鸟兽横行，不时发生一些古怪的迹象，胆小的人误以为是鬼怪出现，有的被吓死，有的吓得从此不敢在那里居住，于是就更加增添了凶宅的恐怖氛围。“凶宅捉怪”型故事正是在这样的民俗心理基础上产生的。讲述此类故事可以满足人们的好奇心，往往具有特殊的吸引力。不过人们讲述这一类故事并不是宣扬鬼怪迷信。他们只是在当时人们普遍认同的信仰民俗的前提下，借着这种特殊的叙事方式来表达自己对人生、对世界的一种理解。

故事《叫化子捉鬼》的主人公是个普普通通的穷小伙子，也没有什么法术。不过他胆子大，又能随机应变，居然把鬼怪们全都镇住了。这种艺术处理和著名的不怕鬼故事《宋定伯卖鬼》②十分相似。故事告诉人们一个道理：人比鬼怪聪明，人只要敢于

---

① 此类故事的异文甚多，黄华编《民间故事》(四)，上海正气书局，1948年版，收有《除七怪》，说一剃头匠在凶宅抓住蚯蚓精、扫帚精、田螺精、抹布精、青蛇精、壁虎精、蜈蚣精，后与主人家的小姐成婚，人称“石灰大王”。

② 《宋定伯卖鬼》，原载三国魏曹丕《列异传》。关于对这个故事的评述，可参见何其芳：《〈不怕鬼的故事〉序》，载《不怕鬼的故事》，人民文学出版社，1961年版。

藐视鬼怪，又能运用自己的聪明才智，就一定能战胜它们。所不同的是：在《宋定伯卖鬼》中，主人公要对付一个鬼；而在《叫化子捉鬼》中，主人公对付的是几个精怪。鬼和精怪，一般说来是有所区别的。通常把人死后所变成的叫做鬼，把动植物或是其他各种物件所变成的叫做精怪。不过在民众的信仰民俗中，这种区分也不太严格。在一些民族中间，还往往鬼怪不分，总而言之就是这么回事①。在《叫化子捉鬼》中，主人公遇到的是抹布、洗帚、扫帚这三种物件和乌龟这种动物所变成的精怪，可是故事讲述人却说是"捉鬼"。可见在民间，在这方面历来就没有严格的界限。

这一类故事在流传过程中出现了一些变化。比如辽宁的《哥儿仨》，就说主人公"老三"有一个小石狮子，当鲤鱼精来到凶宅时，这两个精怪之间有一番对话，让老三全听到了。第二天，老三杀死鲤鱼精，救活了主人家的闺女，又从小石狮子肚里得到一本天书。他和那闺女结了婚，过上了好日子。在这里，主人公没和精怪交锋，故事加入了传统民间故事中常见的"偷听话"母题，别有一番情趣。流传在江苏淮安的《小大胆斗三妖》，则说是主人公在梦中得到白须老人给他的几件法宝，他用这几件法宝制服了妖怪，于是就得到了这幢凶宅。这种"斗法"的情节结构也是传统民间故事中经常出现的。

二

"凶宅捉怪"型的另一个亚型，是在后半部分增加了"得宝"的情节单元，可称为"凶宅捉怪得宝"型故事。这类故事可以山

---

① 据《中国原始宗教资料丛编》，上海人民出版社，1993 年版。纳西族的鬼怪有 42 种，除少数几个稍具人形外，其余大多是动物精怪的形状。在汉族典籍文字中，我们也可以发现这种混淆的情形。

东的《财神沈万三的传说》与《平头鬼》①、吉林的《贤媳妇得吉事》②、上海的《只认衣衫不认人》③ 等为代表。故事的前半部分和前述单纯的"凶宅捉怪"型没什么区别，只是在讲到精怪出现之后，则往往又掀波澜，精怪居然认主人公为财宝的主人，于是把原先埋藏在凶宅里的一大批金银财宝交给了他，他从此成了富翁。

流传在山东临沂一带的《财神沈万三的传说》说：沈万三到南京，住进了一座凶宅。半夜里进来三个红发鬼怪，一见沈万三就下跪，称他是主人，并交出三把钥匙。沈拿着钥匙到屋里寻找，打开了一座金库、一座银库、一座元宝库。于是他成了南京首富。我们知道，沈万三实有其人，是元末明初的江南大财主，后被朱元璋杀害。关于他的发迹，民间历来有种种传闻，明清笔记中也不乏此类记载，一般往往说他得到了一只聚宝盆④。而在山东临沂，则把"凶宅捉怪得宝"型的情节结构附会到他的身上，使故事转化成了传说。

流传在上海黄浦区一带的《只认衣衫不认人》是一则复合型故事，其核心情节仍是"凶宅捉怪得宝"，但在故事的开头和结尾却分别增加了一个情节单元。开头先说一个富家小姐爱上了个叫化子，他父亲反对，小姐说："你不要只认衣衫不认人。"父亲

① 《财神沈万三的传说》，山东民研会、山东大学民间文学教研室：《山东民间文学资料汇编·临沂地区集》，资料本，1982 年编印；《平头鬼》，《中国民间文学集成·山东省日照民间故事卷（一）》，资料本，1989 年编印，第 204～205 页。

② 《贤媳妇得吉事》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国 ISBN 中心，1992 年版，第 492～495 页。

③ 《只认衣衫不认人》，见《中国民间文学集成·上海卷黄浦区故事分卷（中）》，资料本，1989年编印，第 951~953 页。

④ 明·谢肇淛：《五杂俎》卷三。

勃然大怒，当场将她赶出家门。这个新增的情节单元为后面的凶宅借宿作出了合理的铺垫。故事的中间部分大致与前相仿。结尾处又增加一个情节单元，说这一对青年人因为凶宅得宝成了富翁，而小姐的父亲却遭天灾人祸，居然也讨起饭来。他来到女儿家，女儿给他吃他最喜欢的鸡脑子馄饨。于是父女相认，父亲承认了自己的错误。不难看出，故事有了新的发展，变得更加厚实。这里加入了道德训诫的内容，用来告诉人们：不要看不起穷人。“六十年风水轮流转”，穷人也有致富的那一天，富人也是会倒霉的。这个故事似乎和AT923B“负责主宰自己命运的公主”型故事（又称“天婚”型）有了某种拼接。这样的故事正迎合了广大穷人的心态，在传统社会里深受欢迎自然是不言而喻的。

德国学者艾伯华所说的“妖窟”型故事，即指这种复合型。他列举了主要流传在浙江、江苏、广东一带的12个篇例，同时他还收入清·袁枚《续子不语》中的一个篇例，用来说明此类故事至迟在18世纪就已出现。不过他把“妖窟”型当作此类故事的完整形态，却把只叙说“凶宅捉怪得宝”而不出现开头结尾两个情节单元的故事篇例指认为母题的残缺，这个结论则不够稳妥①。我们将在下面的讨论中指出，“凶宅捉怪”作为一种独立的故事类型，它在我国历史上出现得很早，至今仍在全国各地广为流播。从迄今所见到的当代采录文本看，单纯的“凶宅捉怪得宝”型故事仍占大多数，只是其中有一部分故事出现复合型，亦即“妖窟”型的形态。所以把“妖窟”型看成是“凶宅捉怪得宝”型故事发展到后来又出现的一种异型，恐怕更妥贴些。

与单纯的“凶宅捉怪”型故事相比，“凶宅捉怪得宝”型故事增加了一个重要的母题，这就是“得宝”。美国民俗学家斯蒂·

---

① ［德］艾伯华：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第206～208页。

汤普森编制的《民间文学母题索引》将其列入"N.机会与命运"大类，下设"N500，财宝被发现"①。可见这是个世界性的故事母题。穷苦的人们都希望自己能够获得发财致富的机会，而在某个业已废弃了的大宅院里突然挖得一大批窖藏，无疑是一个很具刺激性和诱惑力的话题。在中国古代，一些富贵人家常会把大批财宝深埋在自己宅院的地下，以备不时之需，或是用来传给子孙后代。然而由于种种原因，打乱了主人的部署，这笔财宝就有可能失传，而在一个偶然的机会里却被一个不相干的外人所获得。这样的奇闻不胫而走，刺激着民间故事的创作。另一方面，长期以来又有一种精怪观念存活在人们的信仰心理之中。人们以为动植物的生命一旦活得很久，就会成为精怪，哪怕是无生命的物体，一旦年代久远，据说也就有了灵气，会成精。这就是魏晋人所谓的"物老则为怪"②，"万物之老者，其精悉能假托人形；以眩惑人目而常试人"③。用这种迷信观念去推理，埋藏地下年代久远的金银财宝也就顺理成章地会变成精怪。这种精怪观念一旦进入"凶宅捉怪"型故事，就促使它的情节发生戏剧性变化。原先对付精怪的办法只能是杀死它，消灭它；如今就不一样了，主人公一旦驾驭了精怪，它就可以重新变成财宝，所谓"化腐朽为神奇"，从而使得主人公的命运在一夜之间发生重大变化，他从一个穷极潦倒的人一下子变成了百万富翁。这无疑是奇迹，也是在生活中几乎不可能发生的奇迹。但是生活在穷困之中的人们却十分希望它能够变成事实，说到底这也正是他们日夜期盼着的美好"机会"。"凶宅捉怪得宝"故事由于很好地体现出它的补偿功

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第604页。

② 晋·干宝：《搜神记》卷十九《五酉》。

③ 晋·葛洪：《抱朴子内篇》。

能，给人们以某种慰藉，因而历来受到普遍的欢迎。

三

查阅典籍，我们会发现“凶宅捉怪”型故事在历史上逐步形成并且不断有所发展的大致轨迹。

三国魏·曹丕《列异传》中，有《何文》一则，是此类故事较早的一个记录文本。

此故事又见于晋·干宝《搜神记》卷十八，文字大同小异，文末多出“由此大富”几个字。可见，这是个典型的“凶宅捉怪得宝”型故事①。

在《搜神记》卷十九，又记有《丹阳道士》，故事情节与《何文捉怪》相仿，却没有“得宝”的情节单元。

《搜神记》卷十八，还有《安阳亭书生》一则，说一个书生在安阳城南一亭内过夜，此亭“夜不可宿，宿辄杀人”，也是个“凶宅”。他和何文、谢非的经历也大致相仿，他弄清楚亭中有三怪，次日依次寻迹诛杀之。这三怪是老蝎、老雄鸡和老母猪。

由此可见，“凶宅捉怪”型故事的两种亚型，大概在魏晋南北朝时就都已经趋于成熟。在此之后，绵延不绝，两种亚型的异文都时有所见。

先说单纯的“凶宅捉怪”型。在唐宋传奇中，我们可以读到《太平广记》卷三七一引《灵怪集·旧宅三怪》、《太平广记》卷三五六引《通幽录·哥舒翰杀怪》、段成式《酉阳杂俎》续集卷一“支诺皋上”《周乙捉怪》、宋佚名《灯下闲谈》卷下《驿宿遇精》等文本。此后，在明清笔记中，我们仍可继续读到类似的记载。流传在浙江临海的故事说：一木匠大醉夜归，卧丛冢棺木上，半

① 参见刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第95～98页。刘氏称其为“凶宅得宝”故事，并对其流变轨迹有过大致的梳理。

夜听到两鬼怪对话，知道是“葛大哥”作怪才使某女得病。次日，木匠至女家说明情况，掘地得葛根，斫之有血，煮熟给女子吃下，病即痊愈①。流传在陕西三原的故事说，某官宅多怪，居者辄死。梁泽与人打赌，故意进入过夜。半夜来三人，青衣、黄衣、白衣，见梁而不敢进。梁一一审问，知此三怪是笔、金钗、剑，分别在官宅某处。三怪献一纸，说梁的一生履历皆在此。次日，梁寻迹掘出三怪，官宅从此太平，而梁的以后经历果如纸上所写②。此外，流传在山东的《罗文节钉怪》③、流传在江西的《南丰佛阁》④、流传在天津的《林某擒怪》⑤，也都与此大同小异，可以作为单纯的“凶宅捉怪”型故事异文来审视，不一一赘述。

再说“凶宅捉怪得宝”型。值得一提的有唐传奇中的《苏遏》⑥ 和清代笔记中的《窖金扣抵》⑦。

《苏遏》的故事梗概如下：

> 长安有一凶宅，主人败落，居住者不过夜就会死去。扶风人苏遏穷极潦倒，到长安后以贱价买下此宅住入。半夜，听得烂木精与金精对话。他以主人自居，仗胆与烂木精搭话，认为金精应该属于他，并且知道前人皆因胆小恐惧而被吓死。次日，他到该处挖掘，挖出烂木和一方石，石上篆书：“夏天子紫金三十斤，赐有德者。”他接受烂木的建议，自己改名“有德”，从地下挖出一铁瓮，内有紫金三十斤。他又按照烂木精的请求，将它送入昆明湖，使它不再扰人。

---

① 明·陶宗仪：《南村辍耕录》卷九《葛大哥》。

② 明·陆粲：《庚巳编》卷九《梁泽遇三怪》。

③ 明·朱国桢：《涌幢小品》卷十九。

④ 明·陆容：《菽园杂记》卷三。

⑤ 清·李庆辰：《醉茶志怪》卷二。

⑥ 唐·谷神子：《博异志》，《太平广记》卷四〇〇引。

⑦ 清·王棫：《秋灯丛话》卷九。

苏遏从此闭门读书，七年后当上冀州刺史。

这个故事的情节要比前面提到的六朝志怪《何文》丰满得多，文字的描述也较为细腻，表现出唐传奇的艺术特征。不过我们将两个文体放在一起加以比较，则仍然可以发现，它们的情节框架基本上是一脉相承的。说明作者谷神子（郑还古）是根据当时流传的一则口头故事改写而成。此外，《太平广记》卷四〇一辑引《潇湘录·张珽》、《宣室志·吕生》两则，亦属此型。

清代的《窖金扣抵》，则在情节安排上出现了一些有趣的变动，故事说：

一官吏赴任粤东，半路上见一凶宅。当地人说楼中“每见怪异”，此官不信，故意入住。半夜，二青衣上楼，向此官跪拜，说楼下藏金一窖，窖金八万，应归此官所得。此官说，“赴任远方，携带未便”，要求将窖金暂留此宅，待以后来取。此官抵任后，接受一巨商贿赂。后北归，复登此楼。半夜，精怪对他说，你接受贿赂，正合窖藏之数，“冥中已扣抵矣”。

这个故事的后半部分有所发展，加入了道德训诫的内容，说主人公做了坏事，受到了神灵的惩罚。这也是传统民间故事常见的一种讲述手法。

另一则清代故事被记录在袁枚《续子不语》卷二，说一缢死女鬼在一凶宅中作祟，为的是要将一笔金银交给她的女婿。后来，她女婿来此凶宅借宿，此鬼就把这笔金银给了他。此文本题为《女鬼守财待婿》，流传河南安阳一带，也就是艾伯华注意到的那个古代文本。不过我们现在可以知道，这个文本并非此类型的最早记载，而且也还不够典型。

从六朝时的《何文》，经唐代的《苏遏》、《吕生》，清代的《窖金扣抵》、《女鬼守财待婿》，一直到当代采录到的《财神沈万三的传说》，我们看到了“凶宅捉怪得宝”型的大致流变轨迹。

早期的故事《何文》和《苏遏》都强调了主人公的大胆和机智，并没有说主人公命中注定应该发财，因而使得故事的思想意蕴较为朴实，在一定程度上鼓舞着人们积极进取，通过自己的努力去改变命运。而较迟出现的几个文本，则显然受到了宿命论和因果报应这一类宗教思想的影响，突出了“一切服从命运安排”的主题，认为命中注定是谁的财富，它迟早总会到来；而命中注定得不到的东西，你即使得到了它也会丢失。这样一来，也就否定了个人的拼搏，压抑了人性的张扬。对于故事里出现的这样一种消极因素，我们也是应该客观地予以指出的。在这一点上，倒是单纯的“凶宅捉怪”型故事的发展轨迹，显得更为健康一些。从当代采录的《叫化子捉鬼》等几个文本看，故事仍然十分强调主人公的勇敢和机智，指出正是他的冒险精神，才使得他战胜了精怪，并且由此改变了自己的命运。此类故事对于听众的鼓舞也是不言而喻的。

通过以上梳理，我们已经可以大致上得出这样一个印象：“凶宅捉怪”型故事的形成应该是相当早的。在某种意义上说，它也是不怕鬼故事中的一种。古人鬼怪不分，他们一方面迷信鬼怪，害怕鬼怪，一方面又总有一部分人会不信这个邪。他们虽然还不可能从科学的意义上去破除鬼怪迷信，却已经只是在表面上承认有鬼怪而实际上却又大胆地藐视鬼怪，并且在行动上敢于和善于去打击鬼怪，这无疑是一种人性的觉醒。这种觉醒，应该说很早就已经出现，而随着生产的发展和科学的进步，则越来越明彻。大体来说，到了魏晋南北朝时期，“凶宅捉怪”型的故事结构已经基本定型，它的两种亚型都出现了较为成熟的代表性文本。此后则绵延不绝，一直到当代。而当代采录到的一些说法，我们又大多可以在不同的古代文本中找到它的滥觞。此类故事的流传地域，也从六朝时的中原地区向四周辐射，最迟到了明清时，就已扩展到山东、河南、陕西、天津、浙江、江西、广东等

地。而当代的记录文本，其覆盖面就更为广阔，甚至进入了一些少数民族的地区①。

四

“凶宅捉怪”型故事在世界各地的流播情形，我们目前还不很清楚，不过至少已经可以举出日本的和阿拉伯的两个篇例，作为在这方面作比较研究的开端。

流传在日本大分县北海部郡的《宝妖》，说一武士途中借宿，进入一幢经常闹妖精的空屋。半夜里，妖怪出现。武士抓住妖怪加以审问，知道它们分别是金子精、银子精和罐子精。次日，他在屋里挖出一个大罐，里面装着金币、银币和铜钱②。

这个故事与中国的“凶宅捉怪得宝”型故事十分相似，只是把主人公的身份说成是武士，这一点表达出明显的日本文化特征。

钟敬文在1991年发表的论文《中日民间故事比较泛说》，对中日民间故事研究的历史和现状有过大致的论述。他在文中列出53个故事类型，认为这是中日两国都十分流行而又属于同类型的故事，其中“32·宝怪（住凶屋得财宝型故事）”，就是我们在这里所讨论的话题③。

阿拉伯的民间故事，可以拿举世闻名的《一千零一夜》中的《商人阿里·密斯里的故事》④来作为例证。这个故事里的主人公阿里是流落在巴格达的一个破产商人。他住进了一幢凶宅，那里

---

① 水族民间故事《包公斗猴王》，载《水族民间故事选》，上海文艺出版社，1988年版，第193～196页。

② 《宝妖》，见《日本民间故事选》，中国民间文艺出版社，1982年版，第322～323页。

③ 钟敬文：《中日民间故事比较泛说》，见《民间文学论坛》，1991年第3期。

④ 纳训译：《一千零一夜》（三），人民文学出版社，1983年版，第328～348页。

经常闹鬼，头天住进去的人，第二天就会死在里面。阿里在那所房子里预备睡觉时，出现一个魔鬼，喊着他的名字，把黄金向他撒来。阿里却并不惊慌，从容不迫地对付这个局面。魔鬼说，过去在这儿过夜的人都惊慌失措，所以一个个死去，而阿里却理直气壮，不惊不慌，可见他就是金子的主人，于是把金库交给了他。阿里按照这个魔鬼的意愿释放了他，于是他们相安无事。阿里发财以后，又从商界进入政界，后来当上了宰相。总而言之，凶宅里的奇遇使得故事里的主人公一夜之间改变了命运。

不难看出，这个故事与中国的"凶宅捉怪得宝型"如出一辙。刘守华对此有过深入的比较研究，他认为自唐以来，在中国和阿拉伯地区之间，存在着文化的双向交流。他说："阿里故事同苏遏故事如此相似，应是从同一故事演化而出。从它在中国扎根之深、流传之广乃与中国民族生活、心理之紧密联系来看，它很可能是在唐代，同古都长安的辉煌形象一道传入阿拉伯地区的。"① 这个论断颇为新颖，也是可以成立的。

(顾希佳)

世代寻宝梦

——"石门开"故事解析

"石门开"是我国民间一种颇富幻想色彩的传统故事类型，因为它满足了广大民众寻觅财宝、祈求致富的普遍心愿而历来深

① 刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第233～236页。

受欢迎。故事讲，山里有个宝库，那里藏着稀世珍宝。谁要是掌握了打开石门的诀窍，谁就可以在刹那间成为世界上最富的人。这种打开石门的诀窍通常可以有两种方式：或是开洞的口诀；或是开洞的宝钥匙。故事的情节设置往往是两元对立的：好心人获得成功，而贪心人学样失败，甚至还会被关在石门里边，永远出不来。

"石门开"型故事又是世界性的，由于阿拉伯故事《阿里巴巴和四十大盗》的流播而名声大振，因此有的学者称其为"芝麻开门"型、"阿里巴巴"型。今天的许多青少年也往往只知道外国的"芝麻开门"，却不知道"石门开"原来是我国历史上由来已久的一种故事类型。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》，将它列为AT676"开洞口诀"型，收录20世纪60年代之前记录成文的篇目46例①。笔者近年来陆续搜集，得到该类型在当代采录的文本100多例，而从古籍钩沉，也得60多例，可见它确实是一个庞大的故事群。

一

按各种故事异文情节的部分差异，我们又可将"石门开"分成以下四个亚型：

1. 口诀型。代表性篇目有藏族的《阿力巴巴的故事》②、蒙古族的《好心的巴图》③、吉林的《温凉玉》④、哈萨克族的《四

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第225～227页。

② 《阿力巴巴的故事》，载中央民族学院1959年编印的资料本《藏族民间故事》第2集，转引自刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第227～240页。

③ 《好心的巴图》，见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第572～575页。

④《温凉玉》,见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第448～449页。

十个强盗》① 等。

《阿力巴巴的故事》说，回族有三兄弟，老三阿力巴巴外出与一伙土匪相遇，他在暗处看见一伙强盗用咒语“开门吧，芝麻芝麻”打开石门。然后他在强盗走后也用此咒语打开石门，取走了强盗藏在山洞里的一些财物。后来老大知道了，也去盗取财物，反被强盗杀害。强盗扮作油商，前往阿力巴巴家报复，老三与老二妻子配合，给盗首唱歌跳舞，乘机将他刺死，又将藏有强盗的油桶扔到河里，消灭了匪徒。如果说这个故事和哈萨克族的《四十个强盗》都与阿拉伯的《阿里巴巴和四十大盗》十分相似，很可能来自西方的话，那么另外两个故事的本土特征就显得更加强烈了。

《好心的巴图》② 说，过年了，好心的牧人巴图几次做好事接济别人，却弄得自己身无分文，无法过年。夜里他在山沟里走，听见有人说话：“看狗哇！”“谁呀？”“是我。”“干啥呀？”“借麦种。”“有家什吗？”“有。”“给你，你啥时候还？”“明年这时候。”原来这就是神奇的“开洞口诀”。巴图尝试着也说了一遍，居然捧回来一烟口袋的麦种，看看不过三四斤光景，却倒出了满屋的麦子来。他们家从此过上了好日子。这是个地道的中国故事，“开洞口诀”是一连串庄稼人的家常话，很是亲切。故事的后半部分又拼接上“烂柯山”型故事，说巴图去还麦种时，进了山洞，见到了仙人。他在洞里才住了五天，回到世间却已经过去好几代了，他的后代子孙不认识他，他成了神仙。

---

① 《四十个强盗》，转引自毕桪：《〈一千零一夜〉与哈萨克民间故事》，载《中国民族文学与外国文学比较》，中央民族学院出版社，1989年出版。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国ISBN中心，1996年版，第508～511页。又有《刘皮袄》及其异文，大致情节与《好心的巴图》相仿，只是开洞口诀更简单，只要三击掌，说声“开门”就行了。

吉林的《温凉玉》则与全国各地的汉族故事更为相似，因而具有一定的代表性。这个故事说，采药老人救了一头受伤的梅花鹿，梅花鹿报恩，带着老人到宝洞去取宝。到了洞口，梅花鹿喊："石门石门开，快把珍宝献出来！"只听轰隆一声响，悬崖峭壁裂开一条缝，他们进去了。老人什么财宝都没拿，只拿了一块可以治腰腿疼病的"温凉玉"。他们刚出洞，县官和衙役们也闯了进去。他们一见这么多财宝，哈哈大笑。这时候又是一声巨响，石门关上了，县官和衙役们一个也没跑出来。

由此可见。这个亚型的核心是"开洞口诀"。谁掌握了口诀，谁就能进洞取宝。古代社会里确实有人会把大批财宝秘密地藏进深山，或沉入深潭。人们幻想着能得到这笔财富，以改变自己的命运，这就是此类故事产生的社会基础。

2．宝钥匙型。代表性篇目有陕西的《草鞋耙子》与《放牛娃李晓》①、山东的《宝山》②、浙江的《石门开》③、江苏的《金狮子银骆驼》、《分水牛》④、四川的《响水金船》⑤、黑龙江的《金马驹》⑥ 等。与"口诀型"明显不同的地方，是这些故事

① 《草鞋耙子》、《放牛娃李晓》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 462～464 页；第 461～462 页。

② 《宝山》，董均伦、江源记《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982 年版，第 40 页。

③ 《石门开》，见《中国民间文学集成·浙江省桐庐县卷》，1989 年编印，第 154～155 页。

④ 《金狮子银骆驼》，见《常州民间故事集》，中国民间文艺出版社，1989 年版，第 383～384 页。《分水牛》，《无锡民间故事精选》，南京大学出版社，1991 年版，第 455～457 页。

⑤ 《响水金船》，见《中国民间文学集成·四川省荥经县资料集》资料本，1986 年编印，第 47～49 页。

⑥ 《金马驹》，见《黑龙江民间故事选》，黑龙江人民出版社，1983 年版，第 57～60 页。

都一概不用口诀，而是用一把特殊的"钥匙"去打开宝库的石门。关于"钥匙"，各地又会有许多奇特的构想，比如把它说成是打草鞋的耙子，开杈的竹子，几亩地方才长了一个的大萝卜，大黄瓜，千年的稻草，三条腿的小马驹、三脚猫，甚至还会是独脚的小孩……这些都是民众身边的事物，看似平常，然而却又充满了怪诞的气息。由于故事的核心是"宝钥匙"，所以这类故事往往又会出现"识宝"母题。这些"宝钥匙"在没有认识它之前，是很普通的，一旦认识了它，它便"身价百倍"。在有的故事里，往往是神仙、或是亲人的鬼魂托梦，使故事里的主人公认识了"宝钥匙"。也有一类故事出现了一个神奇的识宝人，诸如是回回、江西人、徽州朝奉、南蛮子，或是外国传教士等，于是在识宝人和宝钥匙主人之间，便会出现一系列有趣的纠葛。

流传在浙江桐庐的《石门开》，是在两兄弟之间展开的。两兄弟分家，老大霸了好田好地，却把老娘推给了老二。老二很孝顺老娘。几年后，娘死了，老二每天都到坟前去哭。娘坟上长出一根三丈六尺长的茅草。娘托梦给老二说，这是娘向神仙借来的，可以用它去开石门，捧个金罗汉出来过日子。老二照着去做，山洞里有十八个金罗汉，他只拿了一个。出来后，又把那神奇的茅草放进了娘的坟墓，让娘去还给神仙。老大知道了，挖开娘的坟，拿出茅草也去开石门。他想把十七个金罗汉全拿走，却反倒被关在了石门里边。流传在黑龙江的《金马驹》和《石门开》十分相似，只是把"宝钥匙"换成了老二喂养的一头小马驹而已。流传在陕西的《草鞋耙子》和《放牛娃李晓》，也都说是靠着神仙指引，才使好心人用"宝钥匙"打开了石门，得到财宝。可见这类故事的覆盖面极广。

流传在江苏常州的《金狮子银骆驼》，则在宝钥匙主人和识宝人之间展开情节。两夫妻种十亩西瓜，只结了一只瓜。一个识宝的江西人肯出十亩瓜的钱买这只瓜。两夫妻起了疑心，一再盘

问，江西人说出了可以用瓜引出金狮子银骆驼的秘密。这一来，两夫妻不肯卖了，自己摘了西瓜去引，结果自然失败，金狮子银骆驼抢走了西瓜就逃之夭夭。在别地流传的一些异文中，用宝钥匙引出的宝物往往是金牛、金钟……流传在山东的《宝山》，则把识宝人说成是外国传教士。传教士说出了用瓜来打开石门的秘密，要种瓜人帮他提着瓜，得了宝物两人分。石门打开后，外国传教士进去取宝。种瓜人不肯让外国人得宝，把瓜往地上一扔，石门重新关上，外国传教士也就被关在了里面。

从笔者目前掌握的篇例看，这一亚型的故事数量最多，讲述的方式也灵活多变，表现出极强的生命力。

3. **复合型**。故事里的主人公必须既掌握开石门的宝钥匙，又掌握开洞口诀，方能把石门打开。代表性篇目有甘肃的《银堡子山》① 等。至于它的故事情节结构，则仍与前两种亚型相仿，不再赘述。

4. **识宝型**。这一类故事在“石门开”这个故事群里似乎显得有些残缺不全，它一般只讲了有一件宝贝是可以打开石门的，可是往往由于某种原因，宝贝失灵，所以后来不再出现开石门的情节，故事就结束了。造成这种状态的原因，估计有两种可能：或是它出现得比“石门开”更早些，是“石门开”的原始状态；或是它出现得比“石门开”要迟，是“石门开”发展过程中出现的某种衍变。考虑到它与“石门开”有着密切联系，所以依旧把它当作一种亚型来加以审视。代表性篇目有江苏的《金牛石》② 等。

这个故事说某村有块捶稻草的大石头，一个江西人要出大价

① 《银堡子山》，见《甘肃民间故事选》，甘肃人民出版社，1962 年版，第 105～108 页。

② 《金牛石》，见《常州民间故事集》，中国民间文艺出版社，1989 年版，第 207 页。

钱买下。村人一再追问石头的用途，江西人说石头里有条金牛。这一说，村人不肯卖了，还把石头搬到家中，不再在上面捶稻草。几年后，江西人又来了，一看，大叫可惜，对村人说："那块石头放在外面，金牛能日晒太阳，夜吃露水，你们每天在石头上捶稻草，就是给牛喂草。搬到家中以后，金牛晒不到太阳，吃不到露水，更加吃不到稻草，已经被活活饿死了。"类似的说法可以在许多地方听得到。尤其在古籍中，我们发现了不少这样的异文。

二

追溯"石门开"型故事在历史上的缘起及其演变轨迹，我们应该提到早期人类关于宝物的神话传说。原始人的生产力十分低下，处境十分艰难。在那种情况下，他们往往会用幻想的手段去对付现实生活中那些无法解决的难题。他们渴望改善自己的生活，加强自己的能力，使自己很快富强起来。为此，他们常常幻想能够得到某种无所不能的宝物。比如息壤，认为可以用来治洪水①；廪君石，可以让天上出太阳或是下雨②；不死草，"衔此草覆死人面，当时起坐而自活也"③，可以起死回生；续弦胶，用来粘接断弦，牢固无比④；钓影山金镜，可以"照见魑魅，不获隐形"⑤，也就是后世故事时常提到的照妖镜……这样的例子还可以举出许多来。这些宝物当然是虚幻的，然而这种幻想却鼓舞着人们的生活勇气，在一定程度上满足了他们的心愿，因而又是难能可贵的。诚然，此类文本的记述都较简单，尚未形成后世

---

① 《山海经·海内经》、《归藏·启筮》等典籍中记载的鲧盗取息壤堙填洪水的神话。

② 《太平御览》卷五二引《荆州图》。

③ 汉·东方朔：《海内十洲记》，《说库》本。

④ 汉·东方朔：《海内十洲记》，《说库》本。

⑤ 汉·郭宪：《洞冥记》卷一，《说库》本。

常见的“石门开”结构型式，不过称其为“石门开”的滥觞却并不过分。正是这些神话传说中关于宝物的各种幻想，才激活了后世“石门开”型故事的创作热情。

大概到了六朝时期，就有一种“金牛”传说在民间开始流播，其中一个文本如下：

巴丘县自金冈以上二十里，名黄金潭，莫测其深。上有濑，亦名黄金濑。古有钓于此潭，获一金锁，引之，遂满一船。有金牛出，声貌莽壮。钓人被骇。牛因奋勇跃而还潭，锁乃将尽，钓人以刀斫得数尺。潭、濑因此取名。①

这是个很有名的风物传说，所说巴丘县，今属江西省峡江县。其实，类似的传说不仅在江西流播，据《太平寰宇记》、《太平御览》、《方舆胜览》、《溆水志》等书记载，至少在河南、山东、安徽、浙江、福建、广东、广西等地都有流播，说法大同小异。事实上，我们在当代采录的一些文本中也可以得到印证，可以认为六朝时期的“金牛”型传说是后世“石门开”型故事的雏型。后世的金牛故事当然要丰满得多，或说金牛藏在山洞里，要用一种特殊的宝物才能将石门打开，将金牛引出；或说金牛藏在水下，要找到拴在牛鼻子上的金链条，才能将其拉上来。金牛代表了财富，谁得到金牛谁就发大财，但通常都是以失败告终，这也正好影射了世代寻宝梦的破灭。前引《幽明录》中的那段文字虽然简单了些，但后世金牛故事的一些基本情节要素，则已大致具备。

在这个时期里，还有一种“金鸡石”传说也值得一提。说南康雩都县（今江西于都县）有个山洞，称“梦口穴”，有一只金色神鸡常从洞中飞出，人称“金鸡石”。有个人摇船路过，见一人挑了两笼黄瓜要求摆渡。船主给他喝酒，他喝了之后却又吐回

① 《黄金潭金牛》，见南朝宋·刘义庆《幽明录》，《太平御览》卷七四一引。

到盘子里，船主很恼怒。到岸边，那人竟走进石洞去了。船主大吃一惊，再看盘里，原来他吐出来的全是黄金①。这个故事直接提到了山洞，说洞里有金鸡，又有神仙进出，自然神秘得很，这就为后来的“石门开”打下了基础。

到了唐代，“石门开”故事渐趋完整。有个故事说有人耕地得到一把剑，来了个胡人愿出高价收买，约定次日来取。此人觉得奇怪，用剑去试了一下庭中的捣帛石，石头当即断了，可见剑很锋利。次日，胡人带了钱来买剑，一看，说“剑光已尽”，不要了。追问之下，胡人说，“此是破山剑，唯可一用。吾欲持之以破宝山。今光芒顿尽，疑有所触”，此人后悔莫及②。此是较早的胡人识宝传说，提到“破山剑”是开宝山的“钥匙”，与后世“石门开”故事已十分接近。但因为主人的莽撞，致使开宝山的行动不得不夭折。这似乎暗示我们，唐代已有从山洞中获得宝贝的故事在流传了。

这种猜测，我们在另一位唐代作家牛肃的文集中得到了证实。请看以下两段文字：

先天中，有田父牧牛嵩山，而失其牛，求之不得。忽见山穴开，中有钱焉，不知其数。田父入穴，负十千而归。到家又往取之，迷不知道。逢一人，谓曰：“汝所失牛，其直几耶？”田父曰：“十千。”人曰：“汝牛为山神所将，已付汝牛价，何为妄寻？”言毕，不知所在。田父乃悟，遂归焉。③

裴谈为怀州刺史。有樵者入太行山，见山穴开，有黄金焉，可数间屋。樵者喜，入穴取金，得五铤，皆长尺余；因

① 《金鸡石》，南朝齐·祖冲之《述异记》，《法苑珠林》卷二八引；又见南朝梁·任昉《述异记》，文字稍简略。

② 《破山剑》，见唐·戴孚《广异记》，载《太平广记》卷二三二引。

③ 《嵩山牛》，见唐·牛肃《纪闻》，载《太平广记》卷四三四引。

以石室穴，且志之。又数日往，则迷其处。樵者颇谙山谷，即于洛城怀州，造开石物锤凿数车。州有崔司户，知而助之。将往开，而谈妻有疾，请道家奏章请命。奏章道士忽传天帝诏曰："帝诏语裴谈，吾太行山天藏开，比有樵夫见之。吾已遗金五铤，命其闭塞。而愚人贪得，重求不获，乃兴恶，将开吾藏。已造锤凿数车，若开不休，或中吾伏藏。此若开锤凿，此州人且死尽，深无所益。此州崔司户与其同心，但诣崔验之，自当有见。急止之，汝妻疾自当瘳矣。"谈大异之，即召崔子问故，果符其言，乃没其开石具而禁止之。妻寻有间。①

此外，五代·徐铉《稽神录》卷五有《桂从义》一则，也与上述二说相似。这些故事都说有人无意中看见山洞门打开了，进去一看，是个宝库，就取出了一些。此人贪心不足，第二次再想去取，却再也找不到那个山洞了。这时候往往会出现神仙，告诫他不可贪心。遗憾的是这三则故事都没有提到打开石门的神奇手段。如果把这三则进山洞取宝的故事与前面提到的《破山剑》联系起来看，故事的结构似乎就更加完整些。其实，这样一种态势恰恰符合民间故事衍变的基本规律。我们知道许多民间故事都像"滚雪球"那样，刚开始时较为简单，在口耳相传的过程中不断粘合各种情节要素，使得故事的结构渐趋复杂，描述渐趋丰满。应该说，"石门开"型故事在唐代已基本形成，只是我们目前所见到的几个文本都不太完整，这是并不奇怪的。

宋元以降，"石门开"型故事绵延不绝，典籍记载也时有所见。诸如宋·王巩《闻见近录·仙人洞黄金》、乐史《太平寰宇记》卷一五九"曲江县"《封奴窃银》、明·陶宗仪《南村辍耕录》卷七《黄巢地藏》、陆粲《庚巳编》卷九《昭陵银兔》、清·慵讷居

① 《裴谈》，见唐·牛肃《纪闻》，载《太平广记》卷四〇〇引。

士《咫闻录》卷二《陈安贩油》、许叔平《里乘》卷一《山洞借金》、东轩主人《述异记》卷下《金船》、《江西通志》卷一五九引《临江府志·黄金水》等篇，都是值得一提的。其中《陈安贩油》一则颇具生活气息，抄录于后：

峄县陈安，往泰山贩油。至山下，误入一岩，行五十余步，见黄白金银满洞，起意搬运，遂担油入内。见两旁各有石臼，将油纳诸臼内，尽装金银。利心起，而忘油具乃竹编成，仔于肩而底脱。急寻木藤葺治牢固，又欲肩而出之。忽有巨石当洞，其口只可令一人行走，不能使人肩物而出也。陈徘徊踌躇，计无所出。忽闻石上有声，举头见一蓝面人，掷寸许楮包。取视，得白金一块，权之，适符油价。

《咫闻录》作者大概生活在清道光年间，峄县即今山东枣庄。这个故事说此人误入宝洞，顿起贪心，到洞口却有巨石挡道，金银挑不出来。又遇神仙给他一块白金，正好是向他买了一担油。这样一个“作弄贪心人”的主题，早在唐代的有关文本中就已出现，直至近现代，发展得更为充分。

姜彬曾以浙江一带近现代广为流传的《三兄弟牵金牛》为例，分析过此类故事的主题思想。在这个故事里，三兄弟到剡水边去牵金牛，一人拿千年陈稻草在前头叫唤，一人拿千年棕榈毛搓的绳子牵着牛走，再一人拿千年菩提树在后面赶。他们同心协力，果然把金牛牵回来了。谁知就在这时，三兄弟心里都有了想多占的念头，终于吵做一团。于是绳子断了，金牛跑了。姜彬认为这类故事的产生是符合当时的历史条件的，“穷苦劳动者为了克服小农经济范围内存在的困难，希望着兄弟团结一心，搞好生产。所以，它是符合一定社会条件下的劳动者的道德观念的”①。

---

① 天鹰：《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981年版，第197～198页。

综上所述，在“石门开”的四个亚型中，惟独“口诀型”尚未发现有关的典籍文本记载。也许我们可以这样去理解：在我国古代，识宝传说发育得十分充分，有着深厚的群众基础，所以许多人在讲述此类故事时往往采用了“宝钥匙”这一母题。或者说，有不少“石门开”故事本来就是在识宝传说的讲述流播基础上又有所生发，有所扩展而产生出来的。程蔷在《中国识宝传说研究》一书中指出：“不少幻想性民间故事就曾汲取部分识宝情节或在主要故事之外（往往是在故事之首）接上一截识宝情节。”① 此说颇有见地。在“石门开”的四个亚型中，除了“口诀型”之外，其余三个都与识宝传说有着千丝万缕的关系。往往是故事一开始就讲述“识宝”情节单元，然后再进入“打开石门取宝”的有关情节单元。人们对识宝、寻宝、取宝、盗宝一类情节有着很深刻的印象，于是也就忽略了“开洞口诀”这一母题。这种判断反过来又支持了另一种设想，那就是说，“石门开·口诀型”大概是受到了阿拉伯故事的影响，才逐步在我国民间流传开来的，它可能形成得稍为晚近了些，所以在历代典籍中我们几乎还没有发现它的踪迹。

三

民间文学界对“石门开”型的研究，起步还是比较早的。1928年，赵景深发表《中国民间故事型式发端——英国谭勒研究的结果》，介绍英国学者谭勒在《中国民俗学》一书中对中国民间故事的类型研究，其中提到了“石门开”，文云：

> 第十式是阿里巴巴式。此名亦得之于《天方夜谭》，我国奚若有《说部丛书》节译本，又有孙毓修的《怪石洞》重述本。凡分四节：

① 程蔷：《中国识宝传说研究》，上海文艺出版社，1986年版，第225页。

1. 一魔洞，主人以咒语能使之开闭。

2. 为人窃听，照样用之。

3. 因此致富或得益。但，

4. 必有一人为他牺牲。

谭勒举例，大意谓："江西贵溪县附近有一洞。牧人张某过此。听有人喊道：'石门开，鬼谷先生来。'石门果开。后见那人出，又喊道：'石门闭，鬼谷先生去。'石门果闭。便与祖母同去，依法呼喊。后出门，他以为祖母已出，便喊道：'石门闭，鬼谷先生去。'因之祖母为他牺牲，死在里面，后来他便做了这个龙虎山上的张天师。"①

这里提到了"石门开·口诀型"，却没有注意到"石门开·宝钥匙型"的大量流播。

1937年，德国学者艾伯华发表《中国民间故事类型》，将"石门开"定名为"芝麻，开门"，还是沿袭了《天方夜谭》的说法。他列出该型故事的结构样式：

1. 一个人拿了开山宝物来到宝山。

2. 但是他没能够把宝藏拿出来。

3. 开山的宝物丢了，或者探宝者被关在山里了。②

艾伯华特别强调了"开山宝物"，也就是我们在这里所说的"宝钥匙"。他列举篇例7则，其中也有使用咒语开山的异文。虽然限于当时的条件，他还不可能掌握更多的文本，但他毕竟已经大致上把握住了这个类型的基本特征。

1978年，丁乃通发表《中国民间故事类型索引》，按照AT

---

① 赵景深：《民间文学丛谈》，湖南人民出版社，1982年版，第151页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第257～258页。

分类法，将“石门开”定名为“676 开洞口诀”①。他的研究也同时注意到了使用口诀和使用宝物的这两种型式。

2000 年，金荣华发表《中国民间故事集成类型索引（一）》，同样按 AT 分类法编码，但他又新设“599 开启宝山的钥匙”，使它与“676 开洞口诀”相对独立②。

除了我们在前面已经提到过的，姜彬、程蔷等人都在他们的民间故事研究中对“石门开”有所涉及，并提出了精到的见解之外，我们在这里还要说一说刘守华的研究成果。1981 年，他发表了《〈一千零一夜〉与中国民间故事》③，认为藏族民间故事《阿力巴巴的故事》与《一千零一夜》中的《阿里巴巴和四十大盗》情节基本一致，它可能原来是回族的故事，曾经受到阿拉伯故事的较深影响。

关于这个故事在世界范围内广为传播的状况，美国民俗学家斯蒂·汤普森也提出了他的见解，认为“故事《芝麻开门》的讲述者是从《天方夜谭》的抄本或可能是从经过许多转述的《天方夜谭》故事中知道这个故事的。看来，自从加兰德在 18 世纪初把《天方夜谭》译成法文的《一千零一夜》后，故事《芝麻开门》就流传在欧洲几乎每个国家的口头传统中”。“故事在从一个国家传到另一个国家的过程中，虽然魔术咒语有多种变化，但看来至少与短语‘芝麻开门’是近似的”④。这个观点基本上可以

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 225～227 页。

② 金荣华：《中国民间故事集成类型索引（一）》，中国台北，中国口传文学学会（2000），第 45 页。

③ 此文原载《外国文学研究》1981 年第 4 期，后收入刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年版，第 227～240 页。

④［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 85 页。

成立。但是联系到中国的“石门开”型故事，笔者以为情况并非这么简单。现在我们基本上可以认同的，只是“石门开·口诀型”的流播，可能是这么回事，它主要是受了阿拉伯故事的影响才在世界各地口耳相传。至于“石门开·宝钥匙型”，也就是凭借宝物打开宝库，或是引出宝物来的这么一个庞大的故事群，它和阿拉伯故事的关系就不那么密切，它完全可以是在中国本土上受到中国传统文化的滋润而独立地发展起来的。

（顾希佳）

人为财死，鸟为食亡

——“太阳山”故事解析

“太阳山”是讲述两兄弟寻宝的一种传统民间故事。故事的核心是说在太阳升起的地方有许多财宝，有人在动物（或神仙）的帮助下奇异地到达了那里。然而他却要经受考验，一旦太阳升起而他还来不及离开，他将被烧成灰烬。这种寻宝的行为往往由两兄弟先后重复进行，好心的弟弟得到了财宝，而贪心的哥哥却被烧死。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，按AT分类法将其排列为555A型，已收录此型故事文本36例①。近年来又有大量口头异文被采录，据不完全统计，大约有100多篇，并且遍及全国各地，值得引起重视。

一

在众多的“太阳山”型异文中，流传在山东的《拾黄金》较

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第185～188页。

为典型，其故事梗概大致如下：

两兄弟分家，哥哥欺侮弟弟。播种季节，弟弟向哥哥借种籽。嫂子将高粱种籽炒过后交给他。弟弟种下后，精心照看，长出一棵特大的高粱。老雕把高粱穗子叼去了。弟弟为此哭泣。老雕让弟弟准备一条布袋，驮他到太阳升起的地方去拾金子，关照他一听头鸡叫就得趴在老雕身上飞回来。到了那里，弟弟拾了半口袋金子，就赶紧回来了。哥哥知道此事，也学着这么做。老雕关照了一通后，把他驮到那里。哥哥贪心不足，拾个没完，眼看太阳升起，老雕飞走了，哥哥被太阳烤死了。①

故事流传到全国各地，必然会在情节讲述上出现种种变异。比如甘肃的《太阳山》，就没有在两兄弟之间展开，而把它说成了地主和放牛娃之间的矛盾；故事里也没出现动物，而是由一位神仙老人引路。放牛娃不要各种金银财宝，只是装了袋金谷，扛了把金锄，早早回来了；地主也学样，他到了那里拼命装金银珠宝，终于被太阳烧死②。

而在浙江、上海一带，则出现大量异文，都不约而同地用这个故事来解释“人为财死，鸟为食亡”这一流行俗语。这一类故事的整个情节结构，都跟山东的《拾黄金》大致相仿，也是两兄弟之间的一场风波。有的故事则说弟弟去砍一棵大树，树上的大鸟怕砍倒它的窝，才背弟弟去拾宝的。只是在结尾处，这些故事总是说哥哥被太阳烧死之后，肉很香，引得那只大鸟也馋了起来，只顾啄吃人肉，连它自己也被烧死了。于是留下了这句俗

① 《拾黄金》，董均伦、江源记《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982年版，第27～28页。

② 《太阳山》，见《甘肃民间故事选》，甘肃人民出版社，1980年版，第117～119页。

语①。结尾的这个情节单元颇有情趣，有着很深的讽刺意味。按理说，那大鸟明明知道太阳的厉害，它事先还一再告诫两兄弟，不可忘掉这个严厉的禁忌，偏偏到头来连它自己也犯了禁忌。可见要抵御财富和食物的引诱，做到洁身自好，实在是件不容易的事。

其实，“人为财死，鸟为食亡”这句俗语由来已久，明代无名氏《华筵趣乐谈笑酒令》中就有一段文字提到了它：

黄雀、蚊虫、酒盉相会，各说本等。雀曰：“七月新凉，五谷登场，主人未食，我已先尝。”盉问曰：“王孙一弹打来，有何商量？”雀曰：“古人道：人为财死，鸟为食亡。”

由此可见，早在明代，这句俗语便已在民间广为流传了。这是民间语言中常见的比喻手法，用来讽刺贪得无厌的劣行。在它形成之初，背后并没有这么一个故事。大概是在传讲“太阳山”型故事的过程中，有人觉得它的情节跟这句俗语十分相似，于是信手拈来，便在原先故事的结尾处，又增添了这么一个情节单元。这也可以说是民间故事演变的一个规律：人们常常会在原先故事的基础上作出合理的生发，使故事的母题链越来越长。有时候还会粘合上某个俗语、谚语，或是附会在某个人物、风物之上，使得故事带上某种传说特征，变得更加生动可信。

顺便可以提到的是，在江浙一带民间同时还流传着另外一种故事，题目也被叫做《人为财死，鸟为食亡》，说几个人为了争夺财宝，一人设法毒死另几个人，另几个人又打死投毒人，大家同归于尽。最后飞来几只鸟，吃了中毒人的尸体，也中毒而死。于是最后也归结到这句俗语上来。这个故事在丁乃通的《中国民间故事类型索引》中被列为“AT763 寻宝者相互谋害”，早在宋

① 《人为财死，鸟为食亡》，见《中国民间文学集成·上海卷黄浦区故事分卷（中）》，资料本，1989年编印，第908~909页。类似的文本，还可以在上海的崇明、嘉定与浙江的金华、仙居等地的民间故事集成卷本中读到。

代典籍中我们就发现了此类记载①。这就又一次证明了我们前面的假设："太阳山"中出现"鸟吃了人肉后也死于非命"的情节单元是后来添加进去的。我们还注意到有的民间文学集成卷本在故事分类时，把上述两种题为《人为财死，鸟为食亡》的故事当作了"俗语传说"。应该说，这只是个假象。这两种故事，无论是"太阳山"型，还是"寻宝者相互谋害"型，都应该认定它们是幻想故事，而不是俗语传说。要知道许多幻想故事在流播过程中常会随时随地粘合上一些传说因子，而呈现出某种传说的外部特征来，如果我们细加辨析，则仍然可以认定它基本上应该属于狭义的故事这个大家庭②。

此外，我们还要介绍"太阳山"的另一种异文。这种故事把到处是财宝的地方从"太阳山"搬到了神奇的月宫，而整个故事的情节进展则和原型几乎没有什么区别。流传在浙江安吉一带的《月亮树》也在两兄弟之间展开。故事说哥哥欺侮弟弟，弟弟养大了一只蟹。蟹要报恩，就驮着弟弟到了月宫，从那里的一棵大树上折下一根树桠枝带回家。原来这根桠枝是宝物，从此他过上了好日子。哥哥知道了，也要到月宫去。弟弟嘱咐他，只可折一根小桠枝。哥哥却贪得无厌，带了把斧头去斫树。蟹见哥哥要斫树，就独自飞了回来。哥哥斫树，却怎么也斫不断，一停下来，树就又长合了，于是他只好永远留在月宫里斫树③。类似的记录

① [美]丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第239页。它的宋代文本见张知甫《可书·天宝山三道士》，类似异文，明清笔记中也时有所见。而在江浙沪的民间文学集成县卷本中，笔者至少发现有12个篇例，都用了《人为财死，鸟为食亡》这个标题。

② 顾希佳：《从〈魇魔桥〉所引起的传说概念思考》，见《民间文学论坛》，1991年第5期。

③ 《月亮树》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第641～642页。

文本还在丽水地区的畲族聚居地发现①。这说明关于月宫的这种说法也颇有势力，至少在浙江的许多地方都有流播。

提起月宫里的斫树人，大家都会想到著名的“吴刚伐桂”的传说。早在唐代作家段成式的笔下，就有一段颇完整的记述：

旧言月中有桂，有蟾蜍，故异书言月桂高五百丈，下有一人常斫之，树创随合。人姓吴名刚，西河人，学仙有过，谪令伐树。②

关于这一古老传说，赵宗福、王孝廉等人都有专题研究③，看来与“太阳山”型故事并没有什么必然的内在联系。这种说法的出现，估计也和前说《人为财死，鸟为食亡》的出现相类似。不妨作如下假设：人们在口耳相传的过程中，发觉原来故事中所说的“太阳山”比较虚无缥缈，不太好解释，倒不如月宫来得容易理解。而原先就在人们口耳间流播的“吴刚伐桂”传说，早就蕴含着对吴刚惩罚的内涵。只是原先的“吴刚伐桂”没说出吴刚犯错误的具体原因，现在正好可以用“太阳山”故事来当作一种解释。反过来，人们原先对于“太阳山”的费解也正可以用夜夜能看得见的月亮来补救。两个故事一杂交，“吴刚伐桂”的情节单元被巧妙地嫁接到“太阳山”的情节结构之中，只要稍作调整，一种新的故事异文便活泼泼地诞生了。这一故事演变的轨迹又一次展示出民众的丰富智慧和他们集体修改故事的高超技巧。

二

在人类历史上，自从进入阶级社会以来，人们对财富的追求

① 《砍宝树》，陈玮君整理，《畲族民间故事》，浙江人民出版社，1979年版，第218～220页。

② 《吴刚伐桂》，唐·段成式《酉阳杂俎》前集卷一“天咫”。

③ 赵宗福：《中国月亮神话演化新解》，《民间文学论坛》，1995年第4期；王孝廉：《中国的神话世界》，作家出版社，1991年版，第39页。

也就与日俱增。与此相伴，对财富的种种幻想及其传说势必应运而生。汉代东方朔撰《神异经》，多为“神仙家言”，不过也可以从中窥见当时民间故事流播的一些轨迹。该书有一段文字，就提到了在某个遥远而神秘的地方遍地都是财宝的说法：

> 西方日宫之外，有山焉。其长十余里，广二三里，高百余丈，皆大黄之金，其色殊美，不杂土石，不生草木。上有金人，高五丈余，皆纯金。名曰“金犀”。入山下一丈，有银。又入一丈，有锡。又入一丈，有铅。又入一丈，有丹阳铜。丹阳铜似金，可锻以作错涂之器也。①

估计这种说法在民间也较为流行。有这么个好地方，自然会吸引着许多人为了发财致富去寻宝、取宝。诚然，此类有关财宝的神话传说只不过是后世有关幻想故事的滥觞，它有可能刺激人们进行此类艺术创作，但并不能证明“太阳山”型故事在当时已经形成。在典籍中，我们至今尚未发现较完整的“太阳山”型文本记载，因而对于它的源起和流变的轨迹，目前还无法作出描述。不过从此类故事的叙事风格判断，它确实包含着一些与本土文化传统有所不同的因素，值得引起注意。

此类故事提到，在遥远的地方遍地都是珍宝，因而引起人们冒险寻宝的强烈愿望。这就不得不使我们想到了阿拉伯民间故事《一千零一夜》。在这部对世界各地的民间故事都曾经产生过巨大影响的经典名著中，有一个脍炙人口的篇章《辛巴德航海历险记》，说的是巴格达商人辛巴德前后七次航海的冒险经历，一次比一次神奇，一次比一次诡异，让人大开眼界。其中第二次航海，他被同船伙伴遗忘在一个孤岛上，几乎死去。他靠了一只大怪鸟的帮助，飞离孤岛，来到一个遍地都是钻石的山谷。他在那里捡了一批大钻石，又一次巧妙地让老鹰把他带出山谷，回到巴

① 汉·东方朔：《神异经·西荒经》，《说库》本。

格达，于是他成了远近闻名的富翁。这个故事里有两个情节单元都是值得我们注意的：一是神奇大鸟的帮助；二是遍地珍宝的山谷。这两个情节单元都是构成“太阳山”与众不同的叙事风格的重要因素。笔者因此猜测，“太阳山”型的形成，很可能受到过这个阿拉伯故事的影响。在“太阳山”中，好心的弟弟依靠大鸟的帮助到太阳山捡了一批珍宝回家，从此过上好日子，这和辛巴德的这一次“经历”应该说是非常相似的。这两个故事所要表现的人民群众对美好生活的向往和追求，也一脉相承。“太阳山”故事中所说的“太阳升起的地方”，流露出人们探奇冒险、求索未知世界的精神，似乎也可以看出有着阿拉伯故事的某种影响。

不过，我们仔细推敲，又会发现阿拉伯的《辛巴德航海历险记》和中国的“太阳山”型故事又有着许多不同之处。

首先在故事的思想倾向上，两者各有偏重。阿拉伯的这个故事旨在歌颂早期商人冒险航海、奋进勇为的大无畏精神和他们为了获得财富所经历的不懈努力和殊死拼搏。故事中的主人公并没有依靠神仙的恩赐，即使是那里所说的大鸟，也和中国故事中的说法不同。中国故事中的大鸟有灵性，它为了报恩，或是为了帮助弱者，所以主动提供帮助，主人公靠它飞到太阳山，不必有太多拼搏。而在阿拉伯故事中，却并非如此，那里的大鸟并没有灵性，它并不想帮助故事里的主人公，只是全凭了主人公的机智勇敢，由于他掌握了大鸟喜欢叼肉的特性而冒险拼搏，才得以成功的。这个阿拉伯故事要告诉人们的一个主题思想，正如故事中的商人辛巴德对脚夫辛巴德所说的那一番话：“你要知道，我今天的幸福生活和你所见到的这个地位，是从千辛万苦，惊险困苦的奋斗中得来的。”故事越渲染主人公航海经历之艰辛惊险，就越强调了这样一个生活哲理：经过自己奋斗和拼搏得来的幸福生活是理所当然的。

然而到了中国的“太阳山”型故事中，虽然还保留着原先的

一些故事情节单元，但经过讲述人的一番改编，故事的主题却发生了很大的变化。在“太阳山”中，人们使用传统的二元对立手法，把好心的弟弟和贪心的哥哥进行强烈的对比，用来表现对美与善的褒扬和对丑与恶的摒斥，强调了故事的道德训诫功能。弟弟到太阳山，只是适可而止地拿一点珍宝，又适时地回来，表现了在财富面前冷静和克制的态度，他成功了。哥哥到太阳山，他克制不住攫取财富的强烈欲求，忘记了事先对他的关照，贪得无厌，忘乎所以，他当然要受到严酷惩罚。在这个故事里，高扬的不再是奋进勇为的拼搏精神，却是一种在财富面前的理智和做人的品德修养。

不难看出，“太阳山”在主题思想上的这一变化受到了中国传统文化的深刻影响。在中国的传统社会里，儒家所倡导的义利观，历来告诫人们：不以正当手段取得的财富不能要；不以正当手段而摆脱贫贱，则宁可安于贫贱①。人们普遍认为：世间有着一种比财富更为珍贵的东西，那就是仁义道德。所谓的“君子喻于义，小人喻于利”②，使得很多人都看不起商人，甚至在一定程度上阻碍了商业贸易的发展。在这样的文化氛围里，阿拉伯故事《辛巴德航海历险记》可能会有些不合时宜，倒是像“太阳山”一类的故事却会受到普遍欢迎。不同的文化背景使得民间故事呈现迥然不同的精神风貌，这又是一个极好的例证。

在艺术手法上，这两个故事也各有千秋。阿拉伯的这个故事有着极其丰富的想象力，充分使用了夸张、渲染的手法，设置了一个个惊心动魄的悬念，从而深深地吸引着听众，在他们面前展现出一幅幅从未见过的神奇斑斓的生活画面，撩拨着每个人的心弦，让每个人都急切地想继续听下去。这个故事是在穆斯林商人航海贸易经历的基础上，又加上许多丰富的想象，才最终形成

① 《论语·里仁第四》。

② 《论语·里仁第四》。

的，因而被《阿拉伯通史》的作者希提称赞为“《一千零一夜》中最好的故事”①。在某种程度上，我们也可以把它称之为阿拉伯叙事艺术的一种典范。

而“太阳山”，则显然呈现出另外一种风采。故事没有在寻宝过程的惊险曲折上大做文章，却颇为细腻地刻画出兄弟两人对待财宝的不同心态。故事的讲述聚焦为对善良行为和高尚品德的赞美，因而具有某种道德感召力。“太阳山”是我国传统的两兄弟故事系列中颇具特色的一个故事类型，它与“狗耕田”、“偷听话”、“石门开”等类型一样，都十分强调惩恶扬善的教化功能。而要达到这一目的，主要是使用了对比的艺术手法，在前后情节的重复中进行对比。比如说，弟弟带了只小口袋去装珍宝，哥哥却特地缝制了一只很大的口袋；弟弟只在大树上折了一根桠枝，哥哥却带了斧头，要去砍整棵大树；弟弟面对满地珍宝只拿了一些与劳动生产有关的种子和工具，哥哥却只捡值钱的珍宝往袋里装；弟弟适可而止，早早回来，哥哥却只顾捡珍宝，把时间抛在了脑后……一好一坏，一善一恶，不必评说，只是用白描的手法细细道来，也就泾渭分明、昭然若揭了。

当然，我们也不得不指出，与阿拉伯故事《辛巴德航海历险记》相比，中国的“太阳山”型故事也暴露出它不足的一面。由于故事采用幻想的手法，强调大鸟的灵性，主人公不必经过自己的奋勇拼搏，似乎全靠命运，全靠神仙恩赐，就可以轻而易举地得到珍宝，改变自己的命运。这样的故事听多了，容易使人产生一种错觉，以为生活的好坏全靠命运，全靠神仙恩赐，而自己的奋勇拼搏却是不现实的，不可能的。这种故事有一定的负面效应。倒是在《辛巴德航海历险记》这一类故事中，一再强调个人

---

① 郅溥浩：《神话与现实——〈一千零一夜〉论》，社会科学文献出版社，1997年版，第158～159页。

的奋斗，反复渲染奋斗历程的艰难困苦，对于人们的激励会更大些。

三

20世纪30年代，德国学者艾伯华在他的《中国民间故事类型》一书中就已经注意到了此类故事。他将其列为“26·太阳国”，并收集了8个篇例①。

20世纪70年代，丁乃通则使用AT分类法，为“太阳山”型故事作出编码，这是本文开头就已经提到过的。

20世纪80年代以来，姜彬、刘守华先后对两兄弟故事进行研究，对这一系列故事的思想内容和艺术特色有过精辟的论述，其中也提到了有关“太阳山”的篇例②。刘守华说：“关于太阳山的神奇幻想，则是人们根据日出时的壮丽情景生发而成的”，“人们又根据太阳起落的情景，设想出去太阳山拾金子的禁忌：只能在夜间天亮之前去拾取，如待到天亮后太阳赶回来，就会被阳光烧死”。他认为“这类情节的形成同人们崇拜太阳的原始观念有关”，颇有见地。

迄今为止，民间文学界对“太阳山”的研究还很不够。我们对这个类型的源起和它在历史上的轨迹还知之甚少，对于它在世界各国的分布，也缺乏了解。与它相关的另一个类型“AT555渔夫和他的妻子”则肯定是一个世界性的故事类型③。它的许多

---

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第41～42页。

② 天鹰：《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981年版，第203～208页；刘守华：《中国民间童话概说》，四川民族出版社，1985年版，第97～100页，第174～176页。

③ ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第160～161页。

异文也同样可以在中国境内被发现。因此我们相信，通过一段时间的努力，学界对于"AT555A 太阳山"的情况一定会有更多的把握。

（顾希佳）

金银变形见人心

——"银变"故事解析

"银变"型故事的核心是银子会变化，往往因人而异，有一定的道德判断。比如说，遇见了老实本分的人，它是银子；倘若遇见贪心的人，它就变成了水，或是蛇、青蛙，或是粪、泥、瓦砾，总之是分文不值。这一类故事的道德训诫意味显而易见，在传统社会里广为流播，深受人们的喜爱，形成了一个庞大的故事圈，并且出现几种亚型。

"银变"型故事同时又是世界性的，世界民间故事类型编码为 AT834 型。丁乃通《中国民间故事类型索引》列出二型，分别命名为 834"穷兄弟的财宝"，收录 20 世纪 60 年代之前记录成文的故事篇目 32 例；此下有亚型 834A"一坛金子和一坛银子"，收录故事篇目 17 例①。笔者留意这个类型多年，随手收捡，也得 70 多例。

一

"银变"型又可分成三种亚型，第一种是"途中拣银"型。

---

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 247~249 页。

发现于敦煌石窟藏书的句道兴本《搜神记》残卷，一般认为是唐代作品，多记当时流传之口头故事，行文朴实，多采口语，文风与同时代的文人传奇明显不同。该卷有《断金之交》，当是“银变”型故事在我国古代文献中的最早记载，文云：

《史记》曰：孔嵩者，山阳人也。共乡人范巨卿为友。二人同行，于路见金一段，各自相让，不取遂去。前行百步，逢锄人语曰：“我等二人见金一段，相让不取，今与君。”其人往看，惟见一死蛇在地，遂即以锄琢之两段。却语嵩曰：“此是蛇也，何言金乎？”二人往看，变为两段之金。遂相语曰：“天之与我此金也。”二人各取一段，遂结段金之交。①

孔嵩和范巨卿都是东汉人，《后汉书·范式传》有载，但不见上述故事。这两个人品行高尚，在当时名声远扬，人们将一则幻想故事依附在他们身上，是不足为怪的事。这里提到的《史记》，指当时人所见到的某种史籍，并不是司马迁的《史记》。

这个故事的情节结构与后世流传的“银变”型还有一定差距，但出现最早，我们将其定为“途中拣银”型，作为“银变”型的亚型来审视，型式结构如下：

1. 某人于途中见金银，不顾而去；

2. 在他人面前，金银变成蛇（或荷叶、蚯蚓、泥土等）；

3. 某人拾金银而去。

宋·洪迈《夷坚乙志》中有《太学白金》，说一太学生夜间于丛竹间，见银百余笏，认为来路不正，不要。后来再去看，原来是条大白蛇②。可以看成是“途中拣银”型的残型。

在明代笔记中，我们迄今已读到了至少5个文本。陈良谟

① 见《搜神后记》，汪绍楹校注，中华书局，1981年版，第144页。

② 《太学白金》，宋·洪迈《夷坚乙志》卷十八。

《见闻纪训》有《杨老拾簪》一则，情节有所发展。述杨老坐门口，见一妇人路过，跌落银簪在街石上。老人去拾，只见一蚯蚓。又一路人拾之，却是簪。杨老与之争。路人将银簪一分为二，以其一买鱼一尾赠于老人。杨老回家烧鱼暖酒，邻猫来偷鱼，其媳杖猫，猫衔鱼去，酒覆，器碎，人皆笑之。情节生动有趣，主旨则与《段金之交》相似。作者陈良谟在文本前有交代，说这个故事是他的同僚、昆山人朱笔峰讲给他听的。我们猜测，很有可能这是江苏昆山一带的民间故事。

陶宗仪《南村辍耕录》卷三十《物必遇主》，记松江一带的两则小故事，都说某人见道中有小蛇（或荷叶），别人拾去了，此人去追问，却说那是元钞。

此后，又有谢肇淛《五杂俎》卷七“人部三”《金陵人拾钞》和谈迁《枣林杂俎》卷下“从赘”《银钱分定》。都说某人在路上拣钱，细看却是秽物，于是扔去，后又有人拣去，却是钱。前者当是江苏南京的故事，后者则流传于浙江嘉兴。

清代，仍有人将此类故事记入笔记，如俞樾《右台仙馆笔记》卷十《捎捎》、佚名《后卿斋志异·一钱之争》、吴趼人《研廛笔记·一文钱》等，都各有特色，不一一赘述。

当代采集的故事记录，遍及浙江、上海、云南、山东、河北、吉林等地。情节更趋丰富。河北的故事说傻子去拾粪，见了金银只当不见，专拾粪，回家一看，粪筐里全是金银；灵子拾粪，专拣金银不拾粪，回家一看，粪筐里全是土块碎瓦。这就是张士杰搜集整理的《灵子和傻子》①。这是个复合故事，故事中的灵子和傻子两兄弟，人品迥然不同，做事的结果也总是相反。故事有三个回合，前面说的拾粪是第一回合。山东的故事《石门

① 《灵子和傻子》，见《河北民间故事选》，河北人民出版社，1980年版，第178～184页。

开》则由董均伦夫妇采录，也是复合故事，前半段为AT676“开洞口诀型”，后半段述渔夫从石门中扛出两大袋金银，而后则全变成了石头①。李星华采录的云南白族故事《鹅卵石》也与河北故事相似，弟弟拣回来的鹅卵石全是金银，而别人去拣，却依旧是鹅卵石②。这些故事都在宣扬一种道德准则：不该拿的钱财就是拿不得，即使拿了，这些钱财也会变成废物。

二

第二种亚型是“藏银变水”型，一般是说藏在地下的一瓮金银，当不该得到它的人去看时，只见一瓮水；而当该金银的真正主人去看时，它又恢复成一瓮金银了。我们在明代笔记中发现了记录此型故事的三种文本。

明·陈良谟《见闻纪训》有《瓮中金银》，文云：

> 同年诸扬伯（名偁）语我曰：嘉兴有一贾人，积银数百两，贮以瓷瓮，以金钗二股置其上，瘗地中，乃出贾于外。不虞为其子窥见之，窃发其瘗，视瓮中惟清水一泓耳。以手搅探之，无物，遂封盖如故。比其父归，发瓮取金，覆其数不减，而次置搅乱。问其妻曰：“吾瘗金，谁曾发耶？吾所置金钗在上，今顾在下，何邪？”后其子稍自言其故，众人相骇叹。以父之财，子犹不得而有之，况可非分觊耶！

类似的故事又见明·周元暐《泾林续记》，不赘述。值得一提的是《泾林续记》还记载了一则故事，题为《藏银变水》，则情节更趋生动别致。故事说宛平某富家藏银二千锭于卧房庭前石池中，妻知，子不知。富人死，子败家，将家宅转售别家。母因子

① 《石门开》，董均伦、江源《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982年版，第152～159页。

② 《鹅卵石》，见李星华《白族民间故事传说集》，中国民间文艺出版社，1982年版，第113～116页。

方浪费，不敢言藏银事。后贫穷日甚，子悔恨改过，母告其藏银事。子往此家求取。此家欲吞没，借故拖延时间，又令家人挖藏，却惟见清水一泓，失望，掬水洗手在一侧，又掩盖，然后让此子去挖。此子挖地，果见银，记数少二锭，又在地角拣得二锭，与埋藏数全符，肩负而归。作者在文后补记云："此二事乃吾昆闵小洲在京办事所目击者。闵，诚悫人也，言当不妄，因志之。"所谓"目击"，其实是不可能的，应作"耳闻"为妥。不过由此我们可以知道，像这一类"藏银变水"的故事，在明代北京一带大概是家喻户晓的吧。

在清代作家王椷的笔记《秋灯丛话》中，可以读到类似的文本三则，即卷六《缸中水化银》、卷八《钱髾足瘳》、卷十《悟钱为祟》。《云南通志》卷三十"杂记·异迹"，记曲江龙泉寺的轶闻一则，也可视作异文。

绵延至近现代，类似的故事仍在民间口耳相传，这就是流传在辽宁省灯塔县一带的《金水银水》。故事说一老财主积下五缸金银，一天去看，金银变成了水。财主要为儿子招亲，儿子却要娶一秃头姑娘。一和尚上门为姑娘治秃疮，指名要金水银水。老财主从缸中舀金水银水治秃疮，姑娘变成了美女。办完喜事，缸中又是金银，所少部分正是为媳妇治秃疮用去的金水银水①。这个故事已有较大变异，总的框架还是没有离开明代文本的模式。

不过，在近现代的口传故事中，却又崛起了一种新的说法。今以流传于陕西省山阳县一带的《一罐银子》为代表，述其故事梗概：

　　二好友夜间去看戏，途中发现一罐银子。甲企图独占，假装肚疼要回家，让乙独自去看戏。乙走后，甲去取银，见

---

①《金水银水》，见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 635～636 页。

是一罐清水，恼怒，将水全部喝下，走到乙家门口，肚疼难忍，求寄宿，在地板上拉肚子后溜走。乙妻收拾屋子，见地上一堆银子。乙看戏回来，知悉此事，回头再去寻罐，却见一空罐。回来仍将一半银子送给甲，甲羞愧不已，承认所犯错误。①

不难看出这个故事有着更为强烈的道德训诫意味，善恶报应的观念也十分明显，与明代笔记中的藏银变水故事相比，结构渐趋复杂，而思想意义则更为积极。在这一类故事里，我们还看得到"途中拣银"型故事的种种痕迹，不妨认为是"途中拣银"型和"藏银变水"型在后世的一种融合。尤其值得注意的是，分布在浙江、江苏、山东、湖北、辽宁等地的10多篇异文在情节结构上都与陕西的故事大同小异。大同者，故事要点基本吻合；小异者，各地的故事都在细节上有所出新，千姿百态，生动活泼。

比如，浙江杭州市西湖区的《义兄弟得银钱》。故事在一对结拜兄弟间展开。故事后半部，弟要独占银子，将一甏水喝了下去，一路上肚痛，边吐边走，到家吐完；哥看完戏去拿甏，发现银子少了，抱着甏回家，一路上总是发现地上有银子，边走边拣，到家则正好装满一甏②。这个说法与陕西的不同，却同样富有生活气息，而在叙事艺术上则显得更为巧妙。还有几则故事则是在两个秀才之间展开的，说他们一起发现了银子，甲不顾而去，赴考中举；乙贪财返回，却喝了银水，一直肚疼不已，直至甲中举回来，乙才从口中吐出银子。江苏无锡的《白蝴蝶》也说是两个秀才，但故事的进展又有新的手法，令人忍俊不禁。前半

① 《一罐银子》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第471～473页。

② 《义兄弟得银钱》，见《中国民间文学集成·浙江省杭州市西湖区卷》资料本，1989年编印，第290～291页。

段相同，后半段说乙想独占，见罐中是水，他不是喝水，却用脚去踏了踏水。谁知这一来乙的脚又肿又烂，真的卧床不起了。甲去探望，替他用小刀刮疮，刮下来的竟全是银子。乙只给甲几把银子，其余的全占为己有。谁知第二天一看，又变成水了。他将水泼出门外，水又变成满地银子。他扑过去拣，只要手一碰到银子，那银子就变成白蝴蝶飞走。最后，满地的银子全变成白蝴蝶飞走了①。此外，我们还在壮、彝、土家、蒙古等兄弟民族中间发现此类故事的流传足迹②。凡此种种，无不显示出“藏银变水”型故事在传播过程中的无限活力。

三

“天财地财”型故事则是“银变”型的第三种亚型。清·清凉道人《听雨轩笔记》卷四，有《天财》一则，当是该型的较早文本。这个故事当年流传于浙江杭州一带，梗概如下：

钱塘狗葬村村民韦某，不胜贫困。一瞽者算命，说他明年会得天财。邻里皆知，传为笑谈。次年，韦偶从古墓旁发现一小坛银子，以为此非天财，不取，仍掩埋。韦归家告妻，妻令其去取，韦不可，夫妻争吵。邻居听得端详，去古墓处发掘，却见一坛蛇。邻居以为韦故意骗他，恼怒，携坛归，上韦屋顶，揭瓦，倾蛇而下。韦夫妻惊醒，见银从天降，大喜。当夜，二人皆做梦，金甲神云：韦命中应得天

---

① 《白蝴蝶》，见《无锡民间故事精选》，南京大学出版社，1991年版，第500～501页。

② 壮族故事《两姐妹》，载《广西壮族文学》，广西人民出版社，1961年版；彝族故事《普沙姑娘》，载《云南各族民间故事选》，人民文学出版社，1962年版；土家族故事《蛇变银子》、蒙古族故事《一罐银子》，参见祁连休、肖莉主编《中国传说故事大辞典》，中国文联出版公司，1991年版，第695、644页。

财。坛中尚留银一锭，以酬邻居为劳。

这个故事与前述“藏银变水”型故事的区别，主要有两点，一是主人公的心态不同，这个故事中的主人公有一种强烈的信念：“不要地财要天财”，他认为地财是别人埋下去的，自己不能妄取，而天财是老天爷赐给他的，这是命运注定给他的幸福，可以坦然受之。另外一个不同处则是反面人物的恶作剧反而促成了情节的发展，他原想将蛇从屋顶倾入别人屋中害人，反倒造成了“财从天降”的奇迹。所谓“歪打正着”，在叙事艺术上是十分成功的，尽管这是个充满了幻想色彩的荒诞情节，却深受听众们的喜爱。

三

此外，如高继衍《蝶阶外史》卷三《捉鸡得银》、吴昌炽《客窗闲话》续集卷一《朱氏翁》等，也都是此类故事的不同异文。

近现代流传的此类故事甚多，笔者仅在浙江境内就读到了记录稿 14 例，分布在海盐、海宁、义乌、长兴、乐清、温州、杭州、淳安、桐庐、兰溪、金华、永嘉、洞头等地，此外，在上海、吉林、湖北等地也都有发现。各地异文的情节结构十分相似。在以上异文中，有的说银子变成了蛇，有的说银子变成青蛙或癞蛤蟆，还有的说银子成了粪水。人物关系大多处理成邻居。也有的说成是两兄弟（或是三兄弟），这显然是受到了传统的两兄弟型故事结构模式的影响。在这种故事中，一般都说弟弟善良而本分，哥哥则贪婪而凶恶，构成了人物性格上的强烈反差。其中有的故事，在细节处理上又有所增饰，使之更具情趣。比如在上海松江的《两甏金子》中，是一个偶然路过的黑心人偷听到了这家主人夫妻的对话，然后在挖金子时发现了两坛毒蛇，当他爬上主人屋顶把“毒蛇”倒下去，听得主人惊呼“金子从天上落下来了”的时候，急忙拗住坛口抢住最后一条毒蛇，毒蛇咬了他一口，他疼痛难忍，为了发财也还是捏住毒蛇不放，毒蛇果然也变成了金子。遗憾的是，黑心人手背上的疮口越烂越大，只好到处

求医，等到他获得的那块金子花尽，疮口也正好治愈①。

四

刘守华早在1981年就对“天财地财”型故事发生了兴趣，他在《略谈中日民间故事的交流》一文的开头部分就简略介绍了流传于湖北三峡一带的故事《福从天上来》，并认为它与《日本民间故事》中的《天福地福》是“模样相似的姐妹篇”②。刘氏认为：“这个故事虽然带有一点宿命论的色彩，它的基本精神却是赞扬劳动者的老实厚道，鞭鞑贪心自私的邪恶行为。”该文在对一系列中日民间故事进行比较之后，还提出了作为长江流域文化组成部分之一的民间故事沿江出海而流播邻国的推想。他的这一推想可以说是建立在大量事实的基础之上的。笔者在探寻马头娘神话的传播途径时，也认为秦汉以降，直至隋唐之前，中国大陆几经动乱，许多大陆移民为了逃避战乱，铤而走险，选择了从中国到日本列岛之间的“黑潮”作为海上之路，陆续去往日本，带去了蚕丝生产技术，同时也带去了包括马头娘神话及其信仰在内的一系列蚕丝民俗文化③。

日本的《天福地福》，情节与中国的“天财地财”型故事惊人地相似，说一诚实老头和一贪心老头各做一梦，前者梦见天官赐福，后者梦见土地授宝。几天后，诚实老头刨地得一缸金银，以为是地福，告诉贪心老头，让他去取。后者去取，却是一缸长虫，气极，将缸扛到前者屋顶，从气楼子里往下倒。谁知倒在地

---

① 《两鬏金子》，见《中国民间文学集成·上海卷松江县故事分卷》资料本，1989年编印，第259～260页。

② 刘守华：《略谈中日民间故事的交流》，原载《民间文学》1981年第2期，后收入《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第142～153页。

③ 顾希佳：《从马头娘神话看中日文化交流》，载《中日文化论丛——1997》，杭州大学出版社，1999年版。

上全是金银。诚实老头以为这是天福，高高兴兴地收下了①。联系到我们前面的讨论，认为这个故事是从中国大陆流传到日本列岛去的这样一个观点，显然是站得住脚的。

现在我们要讨论的是，在古代中国的民众中间，为什么会如此津津乐道这样一个荒诞不经的故事呢？

诚然，我们在这些故事中明显地看到了“万物有灵”、“变形”这样一些原始观念的残存。古人以为金银是会变化的，它可以变成清水，变成粪土，乃至变成有生命的动物，诸如蛇、青蛙、蝴蝶等等。关于这样一种思维方式，我们可以在大量的传统民间故事中接触到，已经不足为奇了，在此似乎不必多作讨论。

我们要讨论的不是可不可以变形，而是按照什么样的价值观念去变形。也就是说，历来的故事讲述者的主观愿望是怎样的？他们希望故事中的事物按照怎样的规律去变？具体地说来，这涉及到人们的道德评判。

在这里，儒家始祖孔子的一番话是很能够说明问题的。“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？”②也就是说，希望自己能够摆脱贫贱，而成为富贵之人，这是每一个人都存在的一种欲望。然而儒家的处世哲学却并非仅仅如此，孔子主张，不以正当手段取得的富贵，不能要；不以正当手段而摆脱贫贱，则宁可贫贱。归根到底，“仁”，是比富贵更为重要的，对于君子来说，宁可不要富贵，而首先要保持住自己高尚的品行。也就是说，当义和利发生冲突的时候，儒家主张取义而舍

---

① 《天福地福》，流传于新潟县南蒲原郡，载［日］关敬吾编《日本民间故事选》中译本，上海文艺出版社，1983年版，第95～96页。

② 《论语·里仁第四》。

利。千百年来，无数知识分子都以此作为价值观，作为自我修养的准则。

前述句道兴本《搜神记·段金之交》中的孔嵩和范巨卿，他们对待金银的态度就表现出这样一种君子之风。路上发现一段金子，相互推让，谁也不肯独占，终于“不取遂去”。宁可送给路边的农人，而不肯为此伤害了他们之间的友谊，玷污了自己的人格。后来经过一番波折，他们发现金子已经一分为二了，这才高兴地说：“天之与我此金也。”各取一段，并且成了好朋友。以这个故事为滥觞，世代相传，绵延不绝，终于孕育成“银变”型故事这样一个庞大的故事群。这些故事的主旨，几乎都贯穿了这样一种君子之风。虽然后来许多故事中的主人公身份已经不再是读书人，而改变成普通的农民，但是在这些农民身上，我们还是看到了儒家经典的深刻影响。所谓“君子喻于义，小人喻于利”①，长期以来，儒家提倡的“义利观”不仅在读书人中间得到普遍的认同，即使在底层民众中间，也是有着很大号召力的。人们普遍认为，在铜钱眼里翻跟斗的人，惟利是图的人，是小人，这种人在社会上受到普遍的鄙视。“银变”型故事正是这样一种“义利观”的必然产物。

不过，我们也必须指出，这一类故事中所反映出来的另一种思想倾向却是消极的，这就是前面已经提到的“宿命论”。早在殷商时代，我们的祖先就已经产生了上帝即天帝信仰。《商书·伊训》云：“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”认为上帝是社会命运的决定者，社会中的每一个人都不得不接受上帝的主宰。也就是说，先天命定论在那个时候就已经萌芽。到了周代，这种天命迷信又有了进一步发展，逐渐上升为理论。进入春秋战国时代，诸子百家的学说往往标新立异，出现很大的分歧，

① 《论语·里仁第四》。

但在天命迷信这个领域里，却又表现得颇为一致。儒家为了恢复周礼和实行仁人君子的贤人政治而鼓吹天命；墨家则将其所主张的兼爱、尚同、非攻、节用及其宗教观等，说成是天志、天命；道家则说天命要世人复古，过寡欲无为的生活①。这中间尤其是儒家的大力提倡，在底层民众中有着极深的影响。最早出现于儒家经典中的一句话："死生有命，富贵在天。"②几乎成了家喻户晓的人生格言，也成了底层民众的口头禅。我们在浏览如此之多的"银变"型故事时，对于故事中随处可见的天命思想也同样深有感触。故事中的主人公坚持不要非分之财，固然表现为道德修养上的自律。但是当他们一旦知道了这是上天恩赐给他们的财宝时，则又总是坦然接纳，而丝毫不觉得这里有什么不妥之处。要知道这种所谓的"天财"毕竟不是劳动所得，它同样具有某种不劳而获的成分在内。

我们知道，天命迷信这样一种意识形态在传统社会里的作用是有其两重性的。一方面，它在一定程度上制约、规范着社会各阶层人们的行为，把必要的社会秩序、规章制度和道德准则都说成是天意，使之具有威慑力量，强制人们无条件地遵循，比如说，做了善事，上天会保佑；做了恶事，上天会惩罚。这就是一种制约人们趋善避恶的简单易行的做法。又比如说，命中注定贫贱的人，即使得到了富贵也会很快化作泡影的，这又在一定程度上制约了人们的非分之想，减少了犯罪行动。凡此种种，都在一定程度上保证了社会的相对稳定，在一定条件下，起过某种积极作用。但是我们又不得不指出，这种天命迷信又极大地束缚了广大民众的创造能力和斗争精神。天命迷信鼓吹"富贵在天"，使

① 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社，1982 年版，第 259～272 页。

② 《论语·颜渊第十二》。

得众多尚处于贫贱状态的人们安于现状，碌碌无为，进一步也就必然阻碍了人们的开拓进取，大胆创新和积极奋进，使得许多人在生存意义和价值观上产生了一种惰性，成为传统社会之所以停滞不前的致命伤。在这一点上，“银变”型故事的负面效应也是应该看到的。

（顾希佳）

山里娃娃人参果

——“人参精”故事解析

在中国，尤其是东北地区，几乎到处都流传有关于人参的故事。东北民谣曰：“关东三宗宝，人参、貂皮、乌拉草（也有一说为鹿茸角）。”三宗宝中，人参是第一宝。在民间传说中，人参不仅是大补之药，是能起死回生的神药，而且人参还能幻化成人形，是一种植物精灵。因此北方乡间民众对它十崇拜。在北方民间，流传着许多神奇而又动人的人参故事。最常见的就有“人参娃娃”、“人参姑娘”或“人参老人”等多种故事类型。

崇拜人参精灵的故事当是中国本土的故事，是中国东北三省土生土长的地方性故事。在AT分类以及丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，均未见有人参故事的类型编码。这主要因为AT分类的资料依据是以欧美的故事为主，编者其时尚未发现有关中国人参故事的原型资料；而丁氏《索引》主要是依据欧美分类索引对应中国的相关资料编成的，也未涉及人参故事。试看，在AT分类中，1—299的编码是动物故事，人参为植物，自然不在其中；300—749的编码是神奇故事，按说此中应包括神奇的人参在内。比如，由于神奇的人参娃娃或人参姑娘、人参

老人的帮助，贫穷善良的挖参人获得了价值连城的宝参，这样的情节母题就当归入 AT500—559 型中，属于“神奇的帮助者”型故事。但在这部分索引中，未见有它们的踪迹。又比如，挖参人经过作梦或其他因由引导，终于得到了宝参这一母题，似乎应当归入 AT560—649 型中，属于“神奇的宝物”型故事，但在索引中也没有一例入编。至于挖参人娶人参姑娘为妻，并因此而得到大量宝参财富的故事，无疑是与 AT400—459 型“神奇的妻子”相关的，但在这些索引编目中仍未见到①。为此，笔者认为有必要对我国的人参故事进一步加以介绍，并在故事的分类体系中为其讨一个科学的说法。

一

以近年来的故事采录资料来看，我国流传的人参故事主要有三种型式：

一类是“参精报恩成婚”型。这类故事有的讲挖参的老把头识宝，得知一棵千年人参成精后幻化成一个姑娘，就带着小徒弟一路追挖人参精。由于小徒弟善良与正直，几次放过人参姑娘，最后，人参姑娘嫁给了小徒弟，并使他过上了幸福的生活；有的讲人参变成一个美丽的姑娘后，遭到人间恶人的追逼欺压，多亏贫穷的小伙子搭救，人参姑娘最终嫁给了穷小伙儿。代表性文本有：辽宁岫岩满族女故事家李成明讲述的《三放人花》②、吉林桦甸县林场工人张成余讲述的《童子参》③、以及《姊妹参》④、

---

① 参见［美］斯蒂·汤普森《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版；［美］丁乃通《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版。

② 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984 年版，第 26 页。

③ 《吉林省民间文学集成·桦甸县卷》，1987 年编印，第 99 页。

④ 《人参姑娘》，吉林人民出版社，1982 年版，第 43 页。

《红灯笼》①、《人参姑娘》②、《小三和二甲子》③ 等。这类故事的主题及情节设置与世界性民间故事分类中的异类婚配、异类报恩故事极为相近，惟其独特的是它是人类与植物精灵的婚配类型，和异类婚配故事中绝大多数系动物精灵报恩成婚相比照，显然有所区别，可补编为AT400E型。

第二类是“人参精灵与两兄弟”（或两老友）型。这类故事多讲善良、弱小的人物（弟弟、贫民）得到参精的帮助，找到了宝参。不料这宝参被奸滑、凶恶的坏人（哥嫂或财主）夺去。然而宝参到了坏人的手中就变成了废物，或者为坏人带来毁灭性的灾难。代表性文本有：吉林省梅河口市98岁的老农毕成山讲述的《彩虹姑娘》、盛产人参的吉林省抚松县流传的《一双新靴子》、《红顶瓜皮帽》、《棒槌姑娘》、《人参老头儿》④ 等。其中《彩虹姑娘》讲的是人参姑娘帮助善良的弟弟小山挖参致富，惩治了贪婪成性的哥哥大山。堪称典型的两兄弟型故事。在这类故事中，虽然主人公得到的宝物是人参，但就故事所表现的好人得宝参致富、坏人夺宝参受严惩这一主题与母题构成来看，仍属AT555型的亚型，可编为AT555D型。这类故事有许多异文变体在吉林各地广为流传，故事中的人参有水参、火参、酒参、灯参、毛驴参等，无一不具有奇异的功能。

和这类故事相似的还有一种亚型，但情节要素中有一个重要的变异，即某穷汉救助过人参精，作为回报，参精给了他一笔财富。但他贪得无厌，不停地逼人参精给他更多财宝。最后当他要霸夺这

---

① 《人参姑娘》，吉林人民出版社，1982年版，第82页。

② 《人参姑娘》，吉林人民出版社，1982年版，第97页。

③ 《人参姑娘》，吉林人民出版社，1982年版，第113页。

④ 此一组故事可参见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版。

个参精时，遭到严惩。这类故事的代表文本有吉林的《八十子挖参》① 和《忘干哥》② 等。这类故事可考虑编为AT555D1型。

第三类故事是某小孩（或小和尚、小道徒）与人参娃交友玩耍，得到了宝参的滋养，十分健壮。大人（或老僧、老道）命他将针线别在人参娃兜肚上，以便捉住宝参，由于他的阻挠或人参娃的神力，使坏人没有得逞。或人参显神通使寺庙、小徒等升天成仙，或小徒得宝过上好日子。代表性文本有：辽宁岫岩满族女故事家李成明讲述的《棒槌孩》③、吉林的《红松和人参的故事》和《好心的小徒弟》④ 等。

按照AT分类法的排列，这类故事中的人参是作为一种宝物出现的，因此它属于神奇的宝物类故事。但它与常见故事中的宝物不同，它不像那些工具器皿类宝物，如宝锣、宝盆、宝碗、宝船等，本身并不能幻化成其他物件，但却可以从中变出金银、美食、房屋等财富。人参不同，它不但本身即被人们视为宝物，并且民间俗信它年深日久还可幻化成人形，所以才称其为“人参”。一些故事中参精的原形就是白胖娃娃，这是由于人参的根茎特征与婴儿的形态近似所产生的想象，并因此而衍生出人参具有强性滋补的功能。其实人参只是一种受到崇拜的神奇灵药，而不是别的什么魔法无边的宝物。如果将人参可幻化为人参娃娃作为一种植物精灵来理解的话，它在故事中又不同于其他动物精灵，因为其他动物精灵在故事中都是因为受人救助才以报恩的方式使恩人

① 此一组故事可参见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第660页。

② 此一组故事可参见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第648页。

③ 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984年版，第33页。

④ 此一组故事可参见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第633、635页。

得到财富和幸福的，这种报恩方式并不是以牺牲动物本身为代价的。而人参娃娃在故事中，在绝大多数情况下是与小主人公一起玩耍，主动给他以滋补，或以让他吃掉自己来体现其与人类的关系的。因而这类故事并不属于植物报恩故事，仍属于识宝得宝故事的特殊类型。这种幻化成娃娃形的人参精灵，就是人们渴望得到的珍宝。把它定位为一种特殊的识宝得宝型故事是顺理成章的。

在盛产人参的吉林省抚松县，一位70多岁的老参农还讲述了一则有关人参来历的故事。说人参是由一个胖小子（娃娃）死后变成的。故事情节是这样的：过去，长白山下有一对年轻夫妇，生了一个胖小子。因这家媳妇长得俊俏，财主就命人打死这家丈夫，抢走这家媳妇抵租，又把小胖孩扔到后山，几年后，这媳妇受尽折磨被撵出了财主家，她已重病缠身。死去的男孩一连三天给母亲托梦，让她去后山挖小坟上的野菜吃。她知道那是儿子的坟，坟上的野菜根子雪白雪白的，像胖娃娃一样有胳膊有腿。她用野菜根熬汤喝，身体很快健壮起来。财主听说后也命人去挖了许多熬汤，结果七窍流血死去。胖小子又给母亲托梦，说是已为父母报了仇，带着一帮胖娃娃奔山坡而去。以后当地的人们都挖这草根熬汤滋补身体，把它叫做人参。这则有关人参来历的故事，实际上也是一则识宝故事，应当归入AT612A型。故事中提到的娃娃变成人参的情节，是人参娃娃故事的原创性因素，由此才衍生了大量的人间孩童与人参娃娃交友玩耍而后得到神奇宝参的故事。

二

人参系多年生草本植物，有纺锤形或圆柱形的内质根，根茎短而须细长，果实为红色扁球形，俗称红顶瓜皮帽，因其果实鲜艳被民间误认为是参花。根茎以其外形被民间称作“棒槌”。人参自古为中医用药，经泡制后性微温，其功能主要是补元气，治

一切虚弱等症，并有兴奋中枢神经的作用。出于对人参的崇拜，民间将其功能神化，将其漫长的生长期仙化，将其形态与生物性人格化，甚至神奇化了。我国古代文献中就曾载有“摇光星散而为人参”，“下有人参，上有紫气”的信仰；而在民间，数千多年来一直是把人参作为珍奇药材进行采集的。《异苑》中有这样的记录：“人参一名土精，生上党者佳，人形皆俱，能作儿啼，昔有人掘之，始下铧，便闻土中呻吟声，寻音而取，果得人参。”①正是自古至今有关人参的种种神秘传闻，浓化了民间对人参的崇拜与信仰，反映到人参故事中，便是随处可见的崇信意识以及与之相关的巫术禁忌。

据采参业俗传，每逢进山采参都要先看看附近是否有棒槌鸟，如果有这种鸟叫，附近就一定有人参。如果发现山上有小蛇游动，附近准有人参，因小蛇是守护人参的。一旦发现人参秧，要立即大声喊“棒槌，站住”，否则，人参就会逃掉。由于传说中人参能变成胖娃娃或姑娘、老头儿，所以在山上采参时如碰上小孩或姑娘、老人，也要喊“棒槌，站住！”以防人参变成人形逃走。一旦找到人参，要立即用红头绳把茎干拴上，用铜钱在绳两端固定住，认为如此做法方可镇住人参使它跑不掉。采参人还有带上桃木弓箭的，也是为防人参逃遁。挖出人参后要用红松树皮或桦树皮分别包好，以保护参娃手腿齐全，防护碰坏须根。所有这些挖参习俗都散见于神奇的人参故事中，与其浑然一体，构成了中国东北地区特有的文化风貌。

在东北三省的人参故事中，夹带有大量的采参行业用语。讲述者在讲述人参故事时，一般并不对这些用语进行旁白性解释。在讲述者看来，这些似乎都是人所皆知的常识。笔者在故事采录

---

①　参见乌丙安《中国民俗学》，辽宁大学出版社，1985年版，第45页。

的田野现场发现，有些采参习俗用语，若究其来历，很可能就引出一段与人参有关的故事。这里略举数例。

把头、老把头：放山人称有经验的挖参人为把头；把初放山的新手或经验少的徒弟称作初把；平时也用冠姓的“李把头”、“张初把”之类称谓来区别放山人的身份。至于“老把头”这一称谓则不可随便出口。因“老把头”乃是挖参人供奉的一位行业神。民间传说此神最初是一位姓孙的挖参人，他从山东莱阳到东北长白山来挖参，因迷路饿死在深山中，临死前咬破手指在石壁上写了一首血诗：“家住莱阳本姓孙，翻江过海来挖参，三天吃了个喇喇咕，你说伤心不伤心？要是有人来寻我，顺着咕河往上寻。”他死后成神，专门保佑放山人，被奉为放山人的祖师爷，人们亲切地称他为“老把头”。吉林省通化地区现在还有老把头坟的遗迹。每逢挖到大个人参或过年节，所有挖参人都杀猪宰羊祭祀他。一些故事中讲到放山人在山林中迷路或遇到猛兽时，往往都是他显圣前来搭救。

棒槌品名：因人参呈纺锤圆柱形，俗称棒槌。又因其生长期长短不一，按年期排出品类等级，各有名称。一年生人参一根茎上出一枚叶上有三尖角，叫做“三花儿”；稍大些有三个轮生叶的人参叫做“灯台子”，二年生的五个叶人参叫做“巴掌子”，这些人参都不算名贵。三年生的参被称做“二甲子”（或“小二甲子”）。故事中传说这种参是宝参转胎，可算名贵人参，并传说其可化身人形。最高品级的人参是“六品叶”和“双胎六品叶”，是六年生的贵重人参，尤其是“双胎参”，被认为是双胞胎娃娃参精。故事中把更年久的老参看作是成了精灵的大宝参，有龙参、虎参等神异人参。挖参人一般都能说出什么参可变成娃娃，什么参能变姑娘、老头等等，还能分出有各种特异效能的水参、火参、酒参、饭参、驴参、龙参、灯参等多种种类的人参。

此外，由于放山采参的习俗充满了神秘色彩与多种禁忌，因

而也为民间流传的人参故事提供了许多生动的素材与原料。比如进山禁止喧闹，俗信以为会惊动人参；挖参期间常常发生把头“作梦观景”的事，即梦见死去的老把头指引何处有人参，怎样去挖，以及发出各种预示收获的吉凶征兆。把头在放山期间，常常根据梦境判断挖参是否“快当”，“快当”是吉祥顺利的意思，因而采参人又将随身带上山的用具名称多添加“快当”二字，如“快当斧子”、“快当刀子”等等。判断梦境吉凶的标志是以人参精灵或老把头是否托来吉祥的梦为依据。例如，1986年吉林省通化地区集安县79岁的采参把头刁喜厚讲述他挖参期间做梦“观景”时，曾说：

有一回，我做梦观景了；那是一个女的，领着一大帮小孩儿找到了我跟我的徒弟们，说是徒弟们把这帮小孩儿打了，打得头破血流的。我一瞧，这帮小孩头脸都是血糊拉的。我就醒了。我一寻思，这不就是我领着徒弟放山路过那地场时候，徒弟们用棍碰坏了小棒槌的“芦头”吗！我知道这大棒槌就是那女人，她给我托梦，让我去挖那片棒槌的观景，好使！①

同一时期，吉林浑江地区抚松县一位62岁的采参把头也讲述了自己挖参时做梦“观景”的经历。他说：

有一次，我观景，就见一个挺胖的老太太，指着一帮小孩儿对我说：就在那边平台上，他们都是我的孩子，我就在那地场等你下回来。我一看那老太太头顶有个疤瘌，受过伤。我就跟她走，来到山场的一块大平台上，就像一铺大被褥。那老太太就平躺上面说：我就在这等你下回来。后来我就醒了。我知道那是一颗大棒槌托的梦，叫我去挖那一片小

---

① ［德］MF·南特维希：《中国吉林长白山民间叙事传说中的人参综论》，德国柏林1990年版，第297页。

棒槌。她头顶的疤痢正是从前那棵人参的"芦头"给碰伤了，别出四个卡巴。①

这些把头口述的朴素的梦境正是许多人参故事生成的由头和缘起。我们说，神奇宝物故事的形成与传播背景，一定是以丰富生动而又神奇的民俗文化生活为根基的。我国的人参故事证实了这一点。

(江帆)

制服大海的宝物

——"煮海宝"故事解析

人类在古老的神话时代就已经借助幻想期望能控制并战胜大自然，使自己更好地生存和生活。在这种期盼中，产生了古老的巫术观念以及能够摆脱和战胜人间灾祸的各种超自然能量的幻想。这些观念与幻想，成为许多古老故事的创作源泉。"煮海宝"或"炸海干"就是从这个源泉中产生并流传开来的一个有代表性的故事。故事的情节梗概是：某青年男子在山野里捡到一个卵石(或鸟蛋、葫芦、铜钱、木棒、乃至一只小动物)，带回家中，不知是宝。一日，突然有人愿以高价收买此物（此人或是取宝"蛮子"，或是僧道、怪异老人)，经指点，青年人知此物是可将大海煮沸熬干的法宝。他持宝到海边施法术，使海水煮沸。海龙王只好恭请青年人龙宫，赠送厚礼乞求他停止煮海。海中精灵（多为

---

① [德] MF·南特维希：《中国吉林长白山民间叙事传说中的人参综论》，德国柏林 1990 年版，第 310 页。

龙女）指点他索要一件礼物（多是化身的龙女），从此过上了幸福生活。故事还有其他情节复合，如皇帝或财主设多种诡计企图夺走青年人的美妻，青年便多次到海边煮海，迫使龙王帮助他战胜恶人，重新过上好日子。

这个故事在世界民间故事分类的AT体系中没有收入。在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，被编为AT592A1型，名为“煮海宝”。丁著列举了我国古今流传的26例文本线索，其中多数是与其他故事类型复合的故事①。根据近年来我国的故事采录成果来看，这个故事在我国汉族尤其是北方地区流传甚广，如《中国民间故事集成·辽宁卷》就记载了这一故事在辽宁境内的各种异文线索38例②。然而，在同处东亚地区的朝鲜、日本等国家的民间故事集成中，我们却未发现有此类型故事。可以说，这是一个比较独特的故事类型。

一

刘守华在《中国民间故事史》书中曾对“煮海宝”故事进行过探源，认为我国的这一故事最早是由印度的佛经故事脱胎而来的③。在成书于1500年前的《经律异相》卷九，记载有一则佛本生故事，名为《入海采珠以济贫苦》。这篇故事讲述了佛陀前生作为某国王子，曾率众人入海采宝，得如意珠一颗。但海里的龙神不让他拿走，于是佛陀用一种器物将海水卷干，现出底泥。龙神只好屈服，将宝珠奉上。刘守华认为，“这个构思新颖、想

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第209页。

② 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第994页。

③ 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第576页。

象丰富、意境优美的印度故事通过汉译佛经传入中国后，很快被纳入中国文学之中，逐渐演变成一个众口传诵的故事类型‘煮海宝’”。在公元14世纪的元代，这个故事又被李好古改编成杂剧《张羽煮海》，演绎成一出张羽煮沸大海，使龙王屈服，得娶龙女为妻的浪漫爱情故事①。此后，该故事又被改编成多种地方戏曲，在华北、中原、江浙等地广为演唱，直到20世纪60年代，还在一些地方戏曲舞台上热热闹闹地上演着，对该故事在民间的流传与扩散，起了有力的推动作用。从近年来采录的故事资料来看，民间流传的较具代表性的文本有：辽宁的满族故事《炸海干》及其异文②、吉林的汉族故事《炸海干》及其异文③、陕西的《煮海石》④ 等。自印度的这一佛经故事“蜕化为国有”以来，该故事在我国的的流传形态已发生较大的变化，主要有以下四种流传型式：

1. 煮海成婚型。这是“煮海”故事的基本型式，或称“祖型”。故事原型源于公元14世纪的元杂剧文本，即《元曲选》中的《沙门岛张生煮海》⑤。故事情节单纯而完整：岛上秀才张羽偶遇龙女，一见钟情，相约结为夫妻。后遭到海龙王严厉反对，制造障碍，二人不能如愿。张羽得宝物，煮沸大海，制服龙王，终与龙女成婚。

---

① 参见《中国戏曲曲艺词典》，上海辞书出版社，1981年版，第455页。

②《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第576页。

③《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第428页。

④《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第513页。

⑤ 参见明代臧懋循编《元曲选》。

这个故事原型与异类婚姻故事中的“仙妻”类型相似。故事中的特殊情节是以“煮海”的法宝来制裁阻碍婚姻的一方。“煮海”的法术是该型式故事的重要母题。

2. 煮海索礼成婚型。这是“煮海”故事的扩张型式之一。它是在“祖型”的基础上与龙宫得宝娶龙女为妻故事复合而成的类型。故事梗概是：青年用法宝煮海后，龙王邀他入龙宫，主动请他挑选心爱礼物。他自己或受龙女提示索要了一只小动物（小猫、小狗之类）带回家中。结果小动物化成龙女与青年完婚。这一引申情节，乃是“AT555型·龙宫得宝娶妻”故事的主干。这种型式往往还有进一步的扩展：青年得到小动物后，该动物在青年出门干活时，脱下毛皮化成美女，为青年烧饭做菜。当青年返家时则又披上毛皮变回原形。最后被青年识破，收去毛皮，两人相爱成婚。这些再扩展的故事要素又是各种变体的AT400型或408型故事的主要情节——女主人公从她们的外皮、外壳中显现，为男主人公操持家务。后被男主人公发现捉住成婚。吉林省流传的《炸海干》故事正是这种扩张型的范本：主人公王小用石球去炸海，龙王请他入龙宫，他挑选小白猫为礼物。回家后再上山打柴时，总有人暗中帮他做好饭菜。王小暗中观察，发现是小白猫变成的美女在为他做饭，于是藏起白猫皮，留住美女，两人成婚①。

3. 煮海战胜刁难型。这是在煮海索礼成婚型基础上继续出现更大扩展的复合型故事。这类故事在青年与龙女结成美满姻缘后，情节又有发展：青年娶美妻被皇帝得知（皇帝从他家门前路过发现，或因青年带到野外的美妻画像被风刮到宫中）。于是皇帝先后设下三至六个赌赛的难题，逼他把美妻让给皇帝。青年在

---

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第428页。

龙女帮助下，多次到海边煮海，迫使龙王拿出各种宝物，一次次帮助青年战胜皇帝，最终除掉了皇帝。青年人与龙女重新过上幸福生活。这种扩展后的故事风貌乃是“AT465·妻子慧美，丈夫遭殃”型式与“煮海宝”故事的巧妙复合。辽宁满族三老人故事家李马氏讲述的《炸海干》是这一扩张型式的代表性文本。故事中扩展的情节是：王爷带领亲兵路过打柴的色力保家歇脚，发现美貌的龙女，想纳龙女为妃。王爷提出六个难题，色力保若做不到，美女将归王爷。一要色力保做出可够几百兵丁吃的面条；二是晚饭前备下490只野鸡；三是当夜砍光南山所有大树；四是明天与王爷斗牛，不许斗输；五是找出“没趣儿”这东西给王爷看；六是把“没嘴葫芦”拿给王爷。色力保按照龙女叮嘱，用卵石到海边煮海，迫使龙王拿出装有吃不完的面条的宝盅；能剪出几百只活野鸡的神剪；派出砍伐树木的虾兵蟹将；同时，龙女使用法力，让色力保的老牛斗胜了王爷的牛；献上小火匣“没趣儿”，烧了王爷胡须；最后，龙女放出一只老鳖，称之为“没嘴葫芦”，把王爷咬死了。色力保当上了王爷。龙女返回龙宫①。

4．煮海宝失灵型。这是煮海成婚型故事的变体。获得煮海宝的穷小伙儿与龙女成婚后，坏人得知，抢走或骗走宝物。当坏人用宝物煮海时，宝物失灵，龙王严惩了坏人。

从上述四种型式来看，这类故事中的所有扩展情节都可以单独成篇构成又一故事类型。而调动和聚合起这些其他类型故事要素进入该故事的动因，则是“煮海宝”这个神异的宝物和用它不停地煮海、炸海的独特功能。总之，无论哪类故事的情节要素与“煮海宝”故事对接，“煮海”这一母题都起着关键性的聚合作用。

二

“煮海”故事的艺术构思反映出古代俗民群体两个方面的深

① 《满族三老人故事选》，春风文艺出版社，1984年版，第211页。

层思维特点：一是对人与自然关系的思考；一是对人与社会关系的思考。前者具体表现为在波涛汹涌的汪洋大海面前人类的软弱无力，只能借助想象创造出可镇服大海的“炸海干”法宝，表现出人类久已怀有的人定胜天的愿望；后者表现为人们在社会压迫和生活无着境遇下的无可奈何，只有借助想象创造出可摧毁强权制度的法宝，来获取美满的婚姻与富庶的生活。这两种想象力的结合，便是“煮海”故事生成的缘起。或者说，人与自然的斗争和人与社会的抗争是“煮海”故事生成与流变的生活根基。

“煮海”故事中的法宝是人们在想象中创造的重要制胜工具，其具有的强大莫测的魔力足以炸干大海。这种法宝在早期的故事中多表现为一块岩石或卵石，进而又衍生为神奇的鸟蛋，这显然是卵石的变异；在不同的文本中，还表现为有魔力的铜钱、神奇葫芦、神树枝、神鞭、神纸等等，皆为故事在千百年流传中的演变所致。尤其是有的故事竟把煮海的宝物想象成一只“长不大的小猪”，只要把这只小猪放在锅里在海边煮，就能将海水煮干见底。这种想象更是远离古老的巫术观念而具有贴近生活的世俗化特点①。

在中国的原始信仰中，巫术信仰是最为持久的民间信仰。中国先民最早崇拜的便是自然界的天地、日月、星辰、风雨、雷电、山川、草木、禽兽等，认为它们具有人力不可抗拒的神异魔力。随后，人们又对上述自然物的各个部分分别加以崇拜，认为它们同样蕴含着神秘的魔力，这就是灵物崇拜。巫师们利用日光中取的火种，月光下采的露珠，雷电击过的树枝和兽皮，一块奇特的石子，一盆清凉的山泉水，一根鸟羽，一绺兽毛，一只兽爪，一只兽角，一颗兽牙，一滴鸡血，一颗鸟蛋，一条蛇皮，一

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 209 页。

根草节等，在巫术中展示它们的奇异功能，让人们崇信这些物件蕴藏有神奇的魔力。从古老的灵物崇拜中，人们又发展出使用灵物的巫术。民间巫术所展现的灵物魔力不外有两大类：一类是防范性的灵物，具有保卫性功能。民间认为只要拥有这些灵物中的一种，就可以防灾祛病，求吉避凶。所以，在我国的许多民间故事中，常有用这些灵物治病防病，或作为护身符、吉祥物佩在身上，获取幸福和成功的情节描写。另一类是具有攻击性的克敌制胜的灵物。民间认为可以用它战胜并消除异己的各种邪恶与强暴的力量。所以，在一些故事中，才会出现能把太阳射下来解除干旱的弓箭；能扇来大火的宝扇；能杀死恶魔的几根头发；能把大海煮沸炸干的卵石，等等。显然，能"煮海"的卵石或其他物件，都是进攻性巫术中所用之灵物，是人类在与大自然的斗争中幻想战胜对方的精神武器，寄托着人们的生存愿望和生活理想①。

我国古代的民间巫术有两种形式：一种是模仿巫术，另一种是接触巫术。前一种是以一种相似的代用物摹拟外在事物，取得巫术效果的方术。后一种是利用外在事物的一部分、或用与外在事物相关的行事取得制胜效果的方术②。"煮海"故事中的巫术一般都兼容了上述两种方术的特点，因而具有特殊的艺术效果，足以取信于听者，使他们相信那块卵石真的能将大海制服。在各种文本中，"煮海"的施术方法不外乎两种：一是将法宝直接投入大海，一是用法宝在海边行事。有的故事讲主人公把卵石投入大海，海水立刻被煮沸熬干，这种施术方法是最古老而原始的模仿巫术与接触巫术的结合运用。在中国考古史与文化史中，关于

① 参阅乌丙安《中国民间信仰》，上海人民出版社，1995 年版，第 261 页。

② 参阅乌丙安《中国民俗学》，辽宁大学出版社，1985 年版，第 283 页。

饮食方面最初的"煮"法，就是用烈火猛烧石块，再将烧红的石块放入盛水的容器中把水煮沸。因此，把石块投入海中煮水，是远古煮水的模仿。同时，投石入海本身便是一种接触巫术的方式，与远离大海施行巫术企图使大海沸腾的方术不同，"煮海"故事对生活中的巫术行为进行了艺术构思，使其更加形象生动而又富有神秘色彩。但也有一些故事是将这两种巫术结合运用的。这里，我们来看辽宁的一篇"煮海宝"故事，该故事对于行使巫术的描述就别具特色。这则故事说主人公王小得到一颗凤凰蛋，有个老道前来点化他，送给他一个煮凤凰蛋的沙锅子，并指点他如何煮海逼龙王借宝。其中"煮海"的情节是这样描述的：

> 王小听了老道的话，来到海边，用石头支起锅灶，把沙锅子搁在灶上，添上水，点着火，把凤凰蛋搁在沙锅子里就煮。眨巴眼的工夫，沙锅子里的水"咕嘟咕嘟"地开了，紧接着海水乱翻乱滚，往老洋里直退，冒出来的热气遮住了日头，海水也快干了。①

这种行使巫术的方式便是模仿与接触两种施术方法的结合。一方面用沙锅煮凤凰蛋做模仿，一方面在海边用煮的法术感应并触动海水沸腾，形象地传达出人们企图用驾驭法宝的能力制服大海的幻想。同时也较为真实生动地表现出人类对战胜自然的向往。

"煮海"故事中贫穷的主人公与龙女成婚，也是普通民众凭靠想象编织的幸福生活。古往今来，正是这类幻想支撑着一代代衣食无着、无力娶妻的穷汉们的精神世界。在我国的民间故事中，有许多与异类成婚的幻想故事。若以民间的传统观念来看，与任何异于人类的动物所幻化的女子成婚，都无法与天女、龙女这样高贵的神女匹配相比。更何况在现实社会生活中，婚姻的缔

① 《满族三老人故事选》，春风文艺出版社，1984 年版，第 211 页。

结往往还要受到门第、财产等许多与情爱无关的因素所限制。因此，穷汉得娶仙子龙女为妻，惩治嫌贫爱富的龙王，使它永远都处于凡夫俗婿“煮海”的威胁与控制之下，该是一件多么快意的事！同时，人们还幻想着，无论人生遭遇到什么样的恶势力威胁和压迫，他们都有能力加以反击，卫护自己的幸福生活。这些幻想寄托着广大社会民众对美好人生的期盼，也是他们对世俗社会种种不平的一种假托式抗争。

“煮海”故事如果离开上述这些丰富的艺术想象，离开了上述这些中国民俗文化的深厚根基，也就失去了这类故事的积极主题与艺术魅力。“煮海”故事所以在世界民间故事中一枝独秀，应当说完全得益于中国特有的传统文化根基和我国民众独有的艺术构思。

（江帆）

生意人的良心无价宝

——“当良心”故事解析

较农业发展晚近而又更具开放性的商业，在中国民间文学中表现得十分显眼。“当良心”型故事以我国商业领域中的典当业为核心，塑造了一位具有中华优良商业道德的典当商形象。虽然故事流播的范围、传承的异文不如其他类型故事广泛和丰富，但是它以特殊典当业为故事内容，显示了该类型故事在我国故事学领域所具有的特别意义。

一

生意人张掌柜回家过年，路遇两个落难女子，将积攒几年的

银两救济了她俩。然而年关在即，妻儿一无所有，张掌柜只好用自己的“良心”作当物。典当行财东得知事情真相，预支银两让他度过难关。新年开市第一天，张掌柜用500两银子接下他人典当的一具“尸首”，无奈的典当财东只好让他把“尸首”抬回家，算作他的工钱。“尸首”到家后，张掌柜每天殷勤地为他擦洗身子，不久，“尸首”变成了一尊金身。张掌柜让财东抬走金人，财东认为这是上天赐给他的而拒收，从此贫穷、善良的张掌柜过上了好日子①。

这是流传在辽宁沈阳市，由著名故事家谭振山讲述，江帆采录的《当“良心”》。与该故事具有相似结构的还有湖北《天地良心》②、浙江的《当了个“金菩萨”》③、四川的《当象棋》④，只不过湖北、浙江的当铺伙计由生意人换成了教书先生。由典当摸不着、看不见的“良心”，变成可见可感的四个大字“天地良心”，故事情节变得更趋现实、合理。而四川《当象棋》，则与我国“识宝”故事交融，典当者当的不是“良心”，而是一副价值连城的象棋。原来当铺伙计是个读书人，他懂得不少古董知识，在典当者来当象棋的时候，他“抓出一把棋子看了看，立时开了当票”，果不其然，该象棋是皇帝赐封的宝物。这些故事在处理人们奉为至圣至宝所当之物时，采用的手法都是先抑后扬，由真相不明到真相大白，从而完成好人有好报的民间叙事，它构成了

---

① 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993年版，第234～240页。

② 《天地良心》，见萧国松整理《孙家香故事集》，长江文艺出版社，1998年版，第285页。

③ 《当了个金菩萨》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第625页。

④ 《当象棋》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1997年版，第611～612页。

我国“当良心”故事的亚型之一。

“当良心”故事的第二种形态以浙江海盐流传的《王先生开当》① 为代表。该故事中的王先生替张老板当伙计之时，见一可怜的妇女当裤子，他给了她一两银子，却被老板解雇。王先生在众人帮助下也开起了当铺，想不到接的第一笔生意是当死婴。王先生在后园挖坑准备将孩子埋掉，然而他却挖出了一罐银子，小孩也活转过来，自此王先生凭良心做生意，不仅意外地得到一个可爱的孩子，而且生意越做越大，最后挤垮了处处与他作对的张老板。

这个故事围绕生意人的“良心”来结构情节，只不过王先生没有当“良心”，而是凭一颗善良的心赢得了众人的同情支持，才有美满的结果。故事没有将死尸变成金身，而是置换为一个活生生的人。故事结尾的大变动，显示了该故事更加生活化。

吉林流传的《当铺刘贪财》② 一反当“良心”故事结构的常态，尽管它也是围绕商人的经营道德来组织故事，但是它从反面来宣讲贪财没有好下场，当铺老板刘贪财由于贪得无厌喜欢占便宜，险些丢掉性命，它告诉人们，只有一颗善良的心才能赢得财富。

“当良心”型故事，以我国独特的商业行当——典当业为中心，展现商人在面对金钱时的良心、理智与贪婪、奸诈的激烈较量和心理活动，虽然在艾伯华的《中国民间故事类型》、丁乃通的《中民间故事类型索引》中无法寻觅到它的踪迹，但并不能否认该类型故事在中国民间文学乃至中国文化中的价值，相反，它

① 《王先生开当》，见浙江海盐县民间文学集成办公室编《中国民间故事集成·海盐县卷》，资料本，1989 年编印，第 527~530 页。

② 《当铺刘贪财》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1996 年版，第 774 页。

所涉猎的独特领域和表现出来的鲜明特点充分说明了该类型故事在我国民间故事类型学上的重要意义。

二

“当良心”型故事以我国商业的一个侧面——典当业为中心，集中展示了百姓生活中理想的商人品格。为了烘托出典当商人形象的鲜明性，故事首先创造了浓厚的典当文化气氛。

“很早，有不少地方开有当铺，等钱用的人家可以把东西送进当铺当几个钱，等有钱的时候再赎出来”。这种故事化的叙述不正是学者们对“当铺”的定义“经营抵押物品的铺子”的形象解释吗？当什么？“就当信用吧，过了年，我有钱就来抽号”，“还是早把银子送回去，五天以内没有利息”。这不是讲述者以具体的事例向听者解释专业性强的“抽号”、“典当”术语吗？既然是做生意，当铺当然有自己一套求吉利、寻好运的方法。“今天是开市第一天，不论谁来当什么全都接，要价高点低点别计较，做买卖要图个吉利。”① 为了“要好口彩”，他将当进的一具死尸说成是一尊“金菩萨”②。“我出去一趟，有人来当东西，你按陡点算价就是了。”③ 这些叙述似乎是在用通俗的语言向人们解释典当知识。正是这些描写，不仅将接受者直接带进一个独特的故事世界，而且接受者在故事流传中学到了不少典当知识。典当商在具有浓郁典当文化背景下活动，为他商业品格的表现创造了典型的环境。

① 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 234～240 页。

② 《当了个金菩萨》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 625 页。

③ 《当象棋》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 611～612 页。

商人以赚钱为目的，但是金钱并不代表商人，“无奸不商”不是商人惟一的经营之道。自古商人在与人买卖的往来中，就存在着友善与狡诈两种态度，孰是孰非，老百姓自有评说。“工商贵：仁、信、和”、“做人讲人格，经商讲道德”、“人凭良心秤凭砣”、“缺斤少两，称的是良心，少尺短寸，折寿自身”、“手是戥子眼是秤，良心就是定盘星”①。当良心型故事紧紧抓住商人品格的核心——“良心”，塑造了理想化的商人形象，寄托百姓的道德理想。

张掌柜当“良心”，说明他有良心可当，这颗滚烫炽热的“良心”，是他作为一个生意人，将辛苦赚来的血汗钱救济了两位落难女子②；王先生也深知用一两银子当回一条旧裤子的后果，但他们无怨无悔，哪怕面临全家挨饿无法过年的窘境，甚至被炒鱿鱼的结局，这种助人为乐，先人后己的无私精神不正说明商人崇高人格所在吗？

如果说典当行伙计是讲述者着意塑造的理想化商人形象的话，那么典当行老板则是立足于现实基础不断进行艺术化的结果。故事中的当铺老板无论是接下“良心”，还是接下“天地良心”几个赫然大字，说明他并不贪婪。尽管他开当铺要赚钱，但仍具有商人的基本品格，他具有同情心，相信人总是好的，得知张掌柜、教书先生的境况后，以信用担保，预支给他们的救急银两，在“良心值几个钱”的商业社会，这是多么难能可贵呀！当雇佣的伙计接当一具“死尸”时，典当行毕竟不是救济行，权衡再三，只好将伙计辞去，但此时他仍然讲信用，“你这几个月的工钱别细算了，我给你500两银子，没有现钱，你就把那个尸首

① 《中国民间谚语集成·湖北卷》，中国民间文艺出版社，1992年版。

② 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993年版，第234～235页。

抬走吧，什么时候人家来抽当，500两银子就还给你了”①。这种务实而又具有良好品格的商人不正是人们呼唤的吗？面对“尸首”变成一尊金身，财东与伙计两位商人的态度又是怎样的呢？

张掌柜看到死尸变成了金人，合计“这个财太大了，何止500两银子？自家收下可不妥当，冲着天地良心，也得给柜上送去”。而老财东却坚辞不受，他拍拍金人后背说：“天地良心这四个字说得明白，这个金人是老天给你的赏赐。看起来，这为人做事真得讲良心啊！”②

经历了金人的考验，财东与伙计两位商人讲义道，有爱心，不贪财，他们宛如爱财而取之有道的谦谦君子，这样的商人是受百姓欢迎的。在“良心”面前，死尸变成金身，表面看起来，是神灵对他们的考验，浙江海宁的《当个“金菩萨”》中就讲：“原来，当死尸的人是神仙变的，想试试店老板和教书先生是不是真的是好心人呢。”③ 实质上，它反映了我国百姓对从事典当行业人员应具有高尚人品的呼唤。“人变金身”的母题在中国民间文学中多次出现，例如“张公百忍”故事中，由于张公的“忍”，结果使两位活人变成了金身。故事强调生活中“忍”的重要性，然而在“当良心”型故事中，“人变金身”却侧重于张扬商人的善良、不贪财、乐于助人的高尚行为。

为了强化商人“良心”的重要，一些故事采用两类不同商人进行对比，使其讲“良心”的商人形象更加鲜明突出。流传于浙

① 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993年版，第239页。

② 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993年版，第234～240页。

③ 《当了个金菩萨》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第625页。

江海盐的《王先生开当》中的张老板与王先生同是开当铺的，张老板的刻薄、贪婪、小气，王先生的善良、无私对比强烈，其结果是张老板“生意越来越落势，只好关门大吉”，而王先生的当店“越开越发”。

作为中国民间文学中商业故事的“当良心”与其他商业故事表现的思想有许多相似之处，但是它在主题的开掘上却远远超过了其他商业类型的故事。我们常常看到一些商人也得财宝，但绝大多数却以“命中注定”的天命思想来解释，如丁乃通《中国民间故事类型索引》745A“命中注定的财宝”，讲述的是命中注定要享有这财宝的名字已刻在财宝上，或由神仙直接告诉他，或是神仙托梦告诉；745A1 型“命中注定贫穷”中的主人公无论得到多少财宝，无论他采取多少办法想留住财宝，然而到最后财宝还是丢失了①。“当良心”故事中商人发迹，不是命运，而是由于自己良好的商业道德赢得了民众，良好的思想品格招来了滚滚财源。当王先生开张时，竟有人来当死尸，他显得十分为难，但“想想当初‘死人也当’的话，做人要讲信用”，也只好用廿两银子接下这茬当。“因为王先生心肠好，做生意公道……人心是杆秤，两介头一比较，生意都给王先生做去了。”②

“当良心”故事讲信誉、重义道的贫穷主人公在生活中处处表现出助人为乐的高尚品德赢得了民众的赞誉，这是主人公命运转折的原因所在，在这个转折过程中，包含了百姓对弱小者的深深同情。

当“良心”型故事，无论故事环境的描写，人物形象的塑

① 《王先生开当》，见浙江海盐县民间文学集成办公室编《中国民间故事集成·海盐县卷》，1989 年编印，第 527~530 页。

② ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 233～234 页。

造，还是思想深度的开掘，均突出了中国民间商业故事特点，故事以聚焦的方式凸现了中国商业故事的核心问题——“良心”，切中时弊而发人深省。

三

当“良心”型故事，围绕“良心”这一中心，以奇特的艺术构思，制造出扣人心弦的艺术奇趣，说它奇特，主要体现在以下两点：

当“良心”的奇：当铺本来只能典当有价值的实物，故事里却在年末接待了一位当“良心”的人。连当铺掌柜也说奇怪，“老财东，可当出新鲜事了，外边铺面有个当东西的，你猜当啥？要当天地良心”①。“良心”为何物，价格多少？如何接当、将来又怎么抽当？这一系列问题接踵而来。无论是张掌柜的当“良心”，还是王先生来当“天地良心”四个大字，他们均是社会上最有“良心”之人，有资格来当“良心”。因此表面来看，他们当的是虚幻的“良心”，实际上他们当的是自己的人格，自己的信用，有良心的当铺老板没说当，也没说不当。财东说：“我信得过你了，那 20 两银子算是提前支给你的工钱，过了年就到铺子里来吧。”②“当铺老板打开条幅一看，见是‘天地良心’四个大字，写得毕恭毕敬，又见那教书先生可怜，就给他一些钱，还叫他开了年不要教书了，到当铺里来做伙计。”③当穷困潦倒的教书先生从神龛上拿块写有“天地良心”的黑匾去当时，当店老

---

① 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 237 页。

② 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 238 页。

③ 《当了个金菩萨》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 625 页。

板说："这是不能卖的啊，你卖就卖了良心。"接着当店老板说："那我给你几个钱去打点油，称点盐，过个年。你腊月三十就到我这里来，明年帮我在当铺当先生。"① 当铺老板面对"良心"这件全新当物，处理方式也很奇特，说他接当，他没有；说他没有，他又预支了金钱给教书先生，说明他接受了当"良心"者的信用和善良。因此当"良心"情节显得玄妙而又实在，典当者以奇特的物品去当，而接当者又以奇特的方式接当，这一当一接均体现了"良心"之重要，也制造了故事跌宕的艺术奇趣。

当死尸的奇：当"良心"已经够奇怪了，接着又出现了一个当"死尸"的，故事在安排这桩奇怪的当事时，进行了精心的设计。"死尸"于任何人来说都不是一件吉利的事，对于那些渴望开张大吉的生意人来讲，更怕遇上这档子事，可偏偏碰上了。"到了年初四夜里，王先生像像样样斋过财神菩萨，又起了个五更，放了几个响鞭炮。一心要开门大吉，发个财。等到排门板一拨开，出色！第一个就是硬叫花，手里抱着一个小死尸。"② 正月初一"白天没得人来当东西，谁到半夜，就听见有人喊门，他开门一看，有几个人抬个死人，要当在这里"③。当张掌柜"不听便罢，听完吓得心忽悠一下子，心想，我年前来当天地良心就够出奇了，这怎么还有来当死爹的呢？真是稀奇出花来了"④。

如果说故事前半部分的奇特情节是考验当"良心"者的话，

① 《天地良心》，见萧国松整理《孙家香故事集》，长江文艺出版社，1998 年版，第 285 页。

② 《王先生开当》，见浙江海盐县民间文学集成办公室编《中国民间故事集成·海盐县卷》，1989 年编印，第 527～530 页。

③ 《天地良心》，见萧国松整理《孙家香故事集》，长江文艺出版社，1998 年版，第 285 页。

④ 《当良心》，见刘守华、黄永林编选《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 234～240 页。

那么故事结尾的奇特结局，更加突出了当“良心”者良好的商业品格，使听者在奇特的故事叙述、精巧的艺术构思中体味到商业文化精神。

明明收进来的是一具死尸，却变成了一尊金身；明明将棋子丢进河里，却可以用“帅”和“将”将它们捞起来，不妨看看故事的一段奇特描写：“到了这天，见王先生从荷包里摸出两颗分别是红帅黑将的象棋子，装入一个小网网，导上一根长索索，派人在王爷庙釜溪河里丢下象棋的位置拉过去，拉过来，反复了几次，然后将网网拉上来一看，网网上粘住了一砣象棋子，一数和先生放进网网的两颗共三十颗，正好是一副象棋。”①

故事通过一系列的奇特情节，制造出一个又一个的悬念，让听者不断地生出一个又一个亟待弄明白的问题，又不断地去寻觅答案，最后以出人意料的奇妙情节嘎然结束故事，让人回味无穷。

“当良心”型故事以独特的典当商人为中心，以奇妙的艺术构思来表现人类普遍关注的思想品格——良心问题，具有相当的思想深度。它概括反映了重视伦理道德的我国商业传统，是对商业文明的呼唤，有其独特价值。该类型故事的产生和兴盛应该与我国商业经济的繁荣时代有关，可以肯定的说，该类型故事是由我国典当业直接催化出来的。而我国典当业早在汉朝就出现了，《后汉书·刘虞传》有“虞所赉赏典当胡夷”的记载，到唐代白居易有诗云“走笔还诗债，抽衣当药钱”，说明典当业在唐朝已经相当普遍。由此可见，从汉代到唐朝具备了产生和流传“当良心”故事的社会条件，但是要想对该类型故事作进一步的具体历

① 《当象棋》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 612 页。

史分期及其流播规律等作出切合实际的判断，限于笔者手头资料的缺乏，只有留待以后再作研究了。

（林继富）

捡来田螺做妻子
——“螺女”故事解析

人与异类（动植物精灵）婚恋，是世界各国人民最为喜闻乐见的幻想故事之一。天上的飞禽、山林中的走兽、水中的游鱼，等等，在民间故事里均可幻化成为美丽而又善良的女性作普通小伙子的妻子，生儿育女建立起幸福家庭。在中国，还流行“田螺姑娘”（简称“螺女”）的故事，一男子随手从水滨捡回的田螺，竟然也变形为少女，主动操持家务，在同这位男子结合的过程中经历悲欢离合，构成富有戏剧性的人生。它是最富有中国农耕文化色彩而且源远流长的口头叙事文学珍品之一。

一

丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》，将“田螺姑娘”列为400C型，收录古今异文30余例。令人惊异的是，它的形态早在魏晋时期即已成熟定型，这就是晋代人文学家陶潜（365—427）所撰《搜神后记》卷五中记述的《白水素女》（或题为《谢端》），全文如下：

晋安，侯官人谢端，少丧父母，无有亲属，为邻人所养。至年十七八，恭谨自守，不履非法。始出居，未有妻，邻人共愍念之，规为娶妇，未得。端夜卧早起，躬耕力作，

不舍昼夜。

后于邑下得一大螺，如三升壶。以为异物，取以归，贮瓮中，畜之十数日。端每早至野还，见其户中有饭饮汤火，如有人为者。端谓邻人为之惠也。数日如此，便往谢邻人。邻人曰："吾初不为是，何见谢也。"端又以邻人不喻其意，然数尔如此，后更实问，邻人笑曰："卿已自取妇，密著室中炊爨，而言吾为之炊耶？"端默然心疑，不知其故。

后以鸡鸣出去，平早潜归，于篱外窃窥其家中，见一少女，从瓮中出，至灶下燃火。端便入门，径至瓮所视螺，但见壳，乃至灶下问之曰："新妇从何所来，而相为炊？"女大惶惑，欲还瓮中，不能得去，答曰："我天汉中白水素女也。天帝哀卿少孤，恭慎自守，故使我权为守舍炊烹。十年之中，使卿居富得妇，自当还去。而卿无故窃相窥掩。吾形已见，不宜复留，当相委去。虽然，尔后自当少差，勤于田作，渔采治生。留此壳去，以贮米谷，常可不乏。"端请留，终不肯。时天忽风雨，翕然而去。

端为立神座，时节祭祀，居常饶中，不致大富耳。于是乡人以女妻之。后仕至令长云。今道中素女祠是也。①

本事见晋束晳《发蒙记》。《初学记》卷八引《发蒙记》曰："侯官谢端，曾于海中得一大螺，中有美女，云我天汉中白水素女，天矜卿贫，令我为卿妻。"② 又梁任昉《述异记》卷上载："晋安郡有一书生谢端，为性介洁，不染声色。尝于海岸观涛，得一大螺，大如一石米斛。割之，中有美女，曰：'予天汉中白水素女，天帝矜卿纯正，令为君作妇。'端以为妖，呵责遣之。女叹息升云而去。"故事情节大同而小异，可见它是晋代的一则

① 晋·陶潜：《搜神后记》，中华书局，1981年版，第30～31页。
② 徐坚等：《初学记》第一册，中华书局，1962年版，第192页。

流行故事。但最为生动完整的还是《白水素女》这一篇。

故事以今福州为背景。晋安，郡名，晋初设置；郡治侯官，即今福州市。“侯官人谢端”成为故事的男主人公，表明这个故事早在1500多年前就在福建一带广泛流传了。后来人们传说这位寄身螺壳的天女不愿返回天宫，沉身于闽江，于是把闽江的这一带称为“螺女江”，并立下一块题为“螺仙胜迹”的石碑①。至今“田螺姑娘”仍是福建的常见故事类型之一，在《中国民间故事集成·福建卷》及各地资料本中，就收录了分布于18个县市的异文22篇。由此可见，这一故事在当地根深蒂固的影响。

故事中的小伙子谢端是一个“少丧父母”，完全在邻人的关怀下长大，具有勤劳善良品性的孤儿。人们以这类孤儿充当故事主角，表现出对他们命运的深切同情。

故事由“拾螺归养”、“化身现形”和“窥视离去”三个情节单元构成。田螺本是江南水乡的常见之物，螺肉鲜美可食，螺壳造型奇特精巧，可用作女性佩饰（螺钿），还可选作发型（螺髻）。在人们印象中，它亲切可爱，富有灵性。于是田螺走进幻想故事，成为女性形象的象征了。在异类婚故事中，狐狸、老虎和蛇，都可以充当男女两种角色，而螺或蚌，基于它自身特性，很早就被固定为女性角色，其美好印象在口头叙事和关于蚌壳精的民间歌舞中传承不衰。

田螺精化身为少女给孤儿谢端执炊做饭的叙说，在大胆想象中洋溢着农家生活情趣。特别值得注意的是，故事讲述人没有正面讲田螺精怎样神奇化身，而是转变视角，从谢端和邻人眼中来看螺女，既有精彩的对话，又有活灵活现的动作姿态，由消除邻人和谢端之间的误会进而促使真相大白。这种将大胆幻想和民间生活情景巧妙融合的叙说方式，几乎在后世所有田螺姑娘故事中

① 见《福建六十年民间故事选评》，海峡文艺出版社，1989年版。

都被人们津津乐道地保留了下来。

“窥视”这个情节单元或母题在本故事中占有重要位置。谢端窥视螺女得以成婚。而这幕喜剧正是悲剧的开端，因他“无故窃相窥掩，吾形已见，不宜复留”，又迫使螺女离开人间。在所有异类婚故事中，都有不得偷看女主人公原形的古老禁忌。民间故事中的异类，不论是动植物精灵也好、鬼魅或仙女也好，本来生活于另一个完全不同于人间的世界里面，只有在他们幻变为人而且不为人所察觉的情况下，才能平安和谐地生活于普通人之中。一旦被人偷看而识破本相，他们就只得离开人间而返回老家了。《白水素女》这一核心母题的记述是忠实于故事的古朴形态的。可是当我们更深入地去探寻其象征意义时，就会发现人们无意间违反禁忌无法阻止悲剧的发生，实际上是对自己的美丽幻想不能不被黑暗现实所打破而发出的无可奈何的哀叹。

本篇中的螺女以“白水素女”身份出现，由男女情爱促成的婚恋转变成“天帝矜卿纯正，令为君作妇”，这些叙说打上了魏晋时期盛极一时的神仙道教信仰的烙印。“素女”本为道教信仰之女神，后世道教神谱又将《白水素女》一篇列入，使螺女成为广大民众信奉的俗神之一①。故事形态的这一演变，扩展了它的社会影响，增强了它的道德教化意义，却也使它的民间口头文学意趣失去了不少。

二

三四百年后，螺女故事又出现在唐末皇甫氏的《原化记》中，因男主人公姓名变易，篇名改为《吴堪》。这位吴堪也是单身汉，而且“少孤，无兄弟”，和谢端一样属于孤儿这个群体。虽是在衙门当差（这一身份同他后来和县官发生冲突纠葛有关），

---

① 《绘图三教源流搜神大全》（外二种），即载有简化的《白水素女》（曾编入明版《道藏》），上海古籍出版社，1990 年版，第 433 页。

生活境况仍然寡独无依。故事中关于他从水滨拾得一白螺，蓄养在家，白螺化身为少女执炊，被吴堪窥视显现本相的笔墨同《谢端》完全一致，可看出它是从前人述说中脱胎而来。这位螺女也是奉天帝之命前来与吴堪结为夫妻，天帝不仅哀其孤独，还以此嘉奖他平时常“以物遮护溪水”，“敬护泉源”，保护自然环境有功；螺女在被吴堪窥视本相后也没有离去，而是相亲相爱地过起日子来，这些地方又和《谢端》小有差异。

最值得我们注意的是本篇后半截楔入难题考验母题，生动活泼地叙说了螺女同县官斗智最后火烧县衙大快人心的情景：

> 时县宰豪士，闻堪美妻，因欲图之。堪为吏恭谨，不犯笞责。宰谓堪曰：“君熟于吏能久矣。今要虾蟆毛及鬼臂二物，晚衙须纳，不应此物，罪责非轻！”堪唯而走出。度人间无此物，求不可得。颜色惨沮，归述于妻，乃曰：“吾今夕殒矣！”妻笑曰：“君忧余物，不敢闻命；二物之求，妾能致矣。”堪闻言，忧色稍解。妻曰：“辞出取之。”少顷而到。堪得以纳令。令视二物，微笑曰：“且出。”然终欲害之。后一日，又召堪曰：“我要祸斗一枚，君宜速觅此；若不至，祸在君矣！”堪承命奔归，又以告妻。妻曰：“吾家有之，取不难也。”乃为取之。良久，牵一兽至，大如犬，状亦类之，曰：“此祸斗也。”堪曰：“何能？”妻曰：“能食火，奇兽也。君速送。”堪将此兽上宰。宰见之，怒曰：“吾索祸斗，此乃犬也。”又曰：“必何所能？”曰：“食火。其粪火。”宰遂索炭烧之，遣食；食讫，粪之于地，皆火也。宰怒曰：“用此物奚为！”令除火扫粪。方欲害堪，吏以物及粪，应手洞然，火飙暴起，焚爇墙宇，烟焰四合，弥亘城门。宰身及一家，皆为煨烬。乃失吴堪及妻。其县遂迁于西数步，今之城是也。①

---

①《太平广记》卷八三，中华书局，1961年版。原文中的“蜗斗”应作“祸斗”。

豪强霸道的县官企图借故强占螺女，便接二连三给吴堪出难题，先索要世界上根本就没有“虾蟆毛”和“鬼臂”，螺女一下子就找到了两件东西搪塞了事。接着他要一枚“祸斗”。《原化记》原作“蜗斗”，系“祸斗”刊印之误。《山海经·海外南经》中有“厌火之国”，“吐火之兽”，后世学者注《山海经》时指出，这种食火怪兽就叫“祸斗”。明人邝露《赤雅》综合前人之说写道：“祸斗，似犬而食犬粪，喷火作殃，不祥甚矣。”① 现据以改正。因它是一种喷火怪物，便正好埋葬了那位作威作福的县官。县官挖空心思相刁难，丈夫在无端受迫害时的一筹莫展和螺女的有胆有识勇于抗争彼此映衬；几个难题不但没有难住女主人公，作恶者反而搬起石头砸了自己的脚而自食恶果。故事叙说波澜迭起，饶有趣味。

故事中“祸斗”的形象，似从三国时期吴地高僧康僧会所译之《旧杂譬喻经》中的《祸母》一篇化出。这部印度佛经说，某国王乐极无聊，派人去大街上买来一种叫“祸母”的怪物，它以针为食，为了填饱它的肚子，国王四处求针，弄得举国不得安宁。后来想丢弃它，用木柴烧得它遍体通红，哪知它奔跑起来，“过里烧里，过市烧市，入城烧城”，终于造成一场祸国殃民的大灾难。这一新奇构想被唐人吸收改造，变成《吴堪》中的“祸斗”。它在情节构成上既是县官无理刁难吴堪的难题，又恰好成为他自取灭亡的契机，由此带来了故事的浓厚趣味。它在近现代口头传承的螺女或龙女故事中被广泛借用，这一人造怪物的名称，有的叫“祸害”，有的叫“古怪”，有的叫“窝罗害”，有的叫“稀奇货”，名称是随口叫出的，它在情节构成上的作用和寓意，则和《吴堪》一脉相承②。唐人记述的《吴堪》在民间文学

---

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980 年版，第 192 页。

② 详见刘守华《中国螺女故事的形态演变》，载《华中师范大学学报》，1999 年第 2 期。

史上产生了深远影响。明人周清源撰有一部拟话本《西湖二集》，其中《祖统制显灵救驾》一篇，就借吴堪故事作为“入话”（引子），结尾处有诗为证：“吴堪忠贞不欺，感得天仙下降；知县贪财好色，害得阖门遭丧。”它用小说笔法演绎吴堪故事，保持和发展了原作富于人民性的特色。至于在民间口头叙说的螺女故事中，沿用《吴堪》中螺女和邪恶势力抗争这一模式的就更加普遍了。

吴堪故事出自“常州义兴”，即今之江苏省宜兴县，邻近浙江。江浙一带自古以来就是盛传螺女故事的地区，在《中国民间故事集成·江苏卷》和地方资料本中，收录19个县市的螺女故事异文22篇①，《中国民间故事集成·浙江卷》及地方资料本中，收录21个县市的螺女故事异文21篇②。作为当地常见故事类型之一，这一民间叙事经典之作一直在民众口头传诵不息。

三

田螺姑娘（含蚌姑娘）故事，近现代仍在各地和各民族中间广泛流传。除见于丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》中的约30例（除去少量古代篇目）之外，仅在福建、浙江、江苏的故事集成省卷本和地方资料本中收录的异文合计就达到62篇。加上笔者零星所见20余篇，中国螺女故事的口述文本已积累至百篇以上。代表性文本可以举出福建的《田螺娘子》和《田螺姑娘》③，江苏的《蚌壳精》④，浙江的《田螺姑娘》和《蚌姑

① 《中国民间故事集成·江苏卷》，中国ISBN中心，1998年版，第800页。

② 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第896页。

③ 《田螺娘子》、《田螺姑娘》，见《中国民间故事集成·福建卷》，中国ISBN中心，1998年版，第587～592页。

④ 《蚌壳精》，见《中国民间故事集成·江苏卷》，中国ISBN中心，1998年版，第552～555页。

娘》①，四川的《螺蛳姑娘》②，高山族的《螺蛳变人》③，畲族的《田娈瑾》④，苗族的《孤儿和龙女》⑤，毛南族的《螺蛳姑娘》⑥，布朗族的《螺蛳姑娘》⑦，布依族的《螺蛳姑娘》⑧，壮族的《螺蛳姑娘》⑨，达斡尔族的《江蚌姑娘》⑩，朝鲜族的《田螺姑娘》⑪ 等。

这些故事同晋唐时期的文本相比，既有一脉相承的关联，又发生了丰富多彩的变异。

有的在原有故事主干的基础上添枝加叶，赋予它以鲜明的民族和时代色彩，如朝鲜族金德顺老大妈所讲的《田螺姑娘》，就是《吴堪》文本的延伸。小伙子捡回田螺，同田螺姑娘成亲，将妻子画像带到地里干活，恰巧落入国王手中；国王为了霸占田螺姑娘，提出同他比赛下棋、跑马和比武，丈夫听了愁得连脑袋都抬不起来，田螺姑娘却不慌不忙地从螺壳里取出三个宝瓶来交给

---

① 《田螺姑娘》、《蚌姑娘》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第609～611页。

② 《螺蛳姑娘》，见《中国民间故事集成·四川卷》上册，中国ISBN中心，1998年版，第514～515页。

③ 《螺蛳变人》，见《中华民族故事大系》第8卷，上海文艺出版社，1995年版，第491～479页。

④ 《田娈瑾》，见《中华民族故事大系》第8卷，第287～293页。

⑤ 《孤儿和龙女》，见《中华民族故事大系》第2卷，第943～954页。

⑥ 《螺蛳姑娘》，见《中华民族故事大系》第12卷，第647～650页。

⑦ 《螺蛳姑娘》，见《中华民族故事大系》第12卷，第166～173页。

⑧ 《螺蛳姑娘》，见《中华民族故事大系》第3卷，第976～971页。

⑨ 《螺蛳姑娘》，见《壮族民间故事资料》第二集，壮族文学史编辑室1959年编印，第168～173页。

⑩ 《江蚌姑娘》，见《中华民族故事大系》第11卷，第175～182页。

⑪ 《田螺姑娘》，见《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1983年版，第137～144页。

男人，最后取得了大快人心的胜利：

比武开始了。就听震天动地一声鼓响，国王挺着长枪，拍着马，向农夫杀来，后边跟着千军万马。

农夫拨转马头假装逃跑。跑啊，跑啊，跑上了一个大山包。眼看国王就到跟前了，农夫不慌不忙地掏出绿瓶子，拧开盖儿朝地上一扔，就听“哗啦啦”“哗啦啦”一阵响，顿时发起了绿色大水，翻江倒海一样向国王和士兵们涌去。就听国王的兵马呜噢喊叫，一下子被淹死了一多半儿。以后这个地方就成了鸭绿江。

国王带着剩下的士兵又朝农夫杀来。眼看又到跟前了，农夫又扔出去一个黄瓶子。顿时从黄瓶子里掉下无数个黄米粒子，一个黄米粒变成了一个身披黄金甲的大将，举着大刀朝国王的人马杀去，就听“咸赤卡嚓”，一刀削去一个头葫芦，顿时杀得人仰马翻，血流成河，把所有的士兵都杀死了。

可是，由于国王骑的千里马，跑得快，没有被杀死，又朝农夫追来。追啊，追啊，眼看就要追上了，农夫把最后一个红瓶子掏了出来，拧开盖儿朝国王身上一扔，就听“忽啦”一声，小瓶里吐出一股红红的大火，当时国王就变成了一个火人，从马上掉了下来，在地上滚来滚去，一会儿就成了灰烬。

国内的老百姓万姓见到农夫把万恶的国王杀死了，无不拍手叫好，一致拥戴这个农夫去当国王。从此，农夫当了国王，田螺姑娘当了王后，一个贤明，一个贤慧，天下的老百姓都过上了太平日子。

金德顺老大妈 1900 年生于朝鲜，20 世纪 30 年代逃难到中国东北安家。20 世纪 80 年代初从她口中采录的这篇螺女故事，以朝鲜半岛为背景，将富于农家生活情趣的委婉叙说和痛快淋漓

推倒国王的大胆幻想交织在一起，是中国和朝鲜民间文学交流融合的出色成果。

浙江畲族的《田孪瑾》，讲猎手雷三哥娶螺女为妻后，生下一子。可随后他们的美好家庭被水獭精破坏，水獭精给丈夫换了一颗贪得无厌的心，又刮起一阵妖风抢走螺女。十多年后儿子长大，在山神帮助下跨越重重险阻进山救母除害，降服了水獭精；又用荷花给阿爸换了心，把他变成一个善良勤劳的人。于是"田孪瑾一家人重新团圆在一起，雷三哥把财物分给了众乡亲，全家又过着和和睦睦的生活"。故事中水獭精的形象具有多重寓意，它不只是像县官、财主那样强占他人妻女，还使妖术让男人变心，导致家庭破裂，它是具有更广泛象征意义的邪恶势力的代表；在故事中起而抗争的不是丈夫，而是螺女所生的儿子。在这新颖别致的叙说中，隐含着一些特殊文化信息，正如研究者所揭示的："当儿子一得知自己的母亲被水獭怪劫掠之后，便义无反顾地走上了救母之路；而男主人公却一直迷糊从来没有行动，说明血缘的文化意义要大于姻缘的文化意义。它可能暗示着这一故事产生之初，在畲族还存在并不稳定的婚姻关系。这种婚姻不稳定的母题，在传承过程中被无意识地保存了下来。"① 它是情节结构和文化内涵都十分新颖别致，富于特殊魅力的一个类型。

在上述同类型故事中，多数采取复合形态，即将螺女故事的核心母题和其他故事中的相关母题混合串接，使情节更曲折繁复，含蓄的家庭与社会生活内容更深广，意趣更丰富。

同"两兄弟"型混合。如贵州布依族的《螺蛳姑娘》。兄弟分家，哥嫂欺负老实厚道的小弟，自己占了水沟边的好田，却把半山腰的贫瘠坡田留给弟弟；天旱时节，一群群螺蛳在弟弟田里

① 陈华文：《畲族螺女故事概述》，见《亚细亚民间叙事文学学会第5届年会论文集》，1998年8月编印。

吐水护秧苗，使他获得丰收；从一枚大螺中化身而出的螺女又做了他的媳妇。恶毒的哥嫂几次加害都事与愿违。故事情节虽不曲折，却洋溢着农家生活情趣，别有一种朴实清新之美。

同“张郎休妻”型混合，表达“多情女子负心汉”的主题。如贵州苗族的《孤儿和龙女》。孤儿钓得一只美丽的小蚌壳，养在水缸里变成一个女子给他做家务，原来她是偷偷来到人间的龙王的小女儿；龙女给他带来了富裕生活，生了儿子，他经受不起头人的挑唆，蛮横无理地赶走龙女，演成无法挽回的家庭悲剧。中国民间盛传《张郎休妻》的故事，将无端被休弃反而因祸致福的女人，和休妻后败落乞讨的男人进行鲜明对比。有的地方还说旧时厨房里供奉的灶神，就是张郎的化身（他在原来妻子面前羞愧难当，一头撞死在灶上，妻子便把他的影像留在灶前了）。将螺女因被男人窥视本相不得不离去，改变成被负心男人所休弃而能自强自立，这也是贴近民众现实生活而富有积极意义的一个有趣变异。

同“百鸟衣”型混合，以巧智和宝物战胜迫害主人公的皇帝、县官等。如广西毛难族的《螺蛳姑娘》。男主人公是一个孤儿。螺女原形被孤儿窥见之后没有离去，告知他：“我是龙王的小女儿，见你诚实忠厚，孤苦伶仃，特意来和你作伴。”孤儿将螺女画像带在身边上山打柴，引得皇帝、大臣上门将螺女抢进王宫；孤儿按螺女吩咐上山打猎，缝制成一件“百兽袍”穿在身上混进王宫；在螺女的巧妙安排下，孤儿同皇帝换装，穿上“百兽袍”的皇帝被猎犬咬死，孤儿和螺女回到家乡。这个《螺蛳姑娘》也流传在广西壮族地区。此外，高山族的《螺蛳变人》，虽没有出现“百鸟衣”或“百兽袍”，而是安排男人以卖首饰混进王宫并杀死皇帝，其基本形态也属这一型式。

虽然《谢端》和《吴堪》是本类型最为古老的文本，然而从故事形态学上来考察，它并不具有原型意义。由一位不识字的农

民口述，被《中国民间故事集成·浙江卷》收录的《田螺姑娘》，似乎具有故事的原型特征。它讲：小伙子偶然拾回的田螺，养在水缸里化作螺女做了他的妻子，几年之后，只因孩子想外婆，父亲说了声："你娘是田螺精，哪来的外婆?"螺女不能忍受这种歧视便愤然离去了。故事中以螺女作为出身卑微，性格温顺，勤恳善良，渴望得到丈夫与世人尊重的农民妻子的象征性形象，同田螺本身的生活习性最为接近。日本著名学者关敬吾在为《日本民间故事选》的中文版写作引言时指出，日本的《鱼妻》同中国的《田螺姑娘》属于同类型的"奇特的女佣人"的故事，在口头文学中，螺女最初所扮演的农民的妻子就具有"女佣人"的角色特征。当丈夫窥得本相，女主人公遭到歧视凌辱时，婚姻的破灭就难以避免了。它所展示的就是一个普通农家婚姻的悲喜剧。后螺女升格为天河中的仙女奉天帝之命降临人世，被注入了道教文化因子；到唐代，在同邪恶势力抗争中，螺女又被改塑成有胆有识，机巧过人的"女强人"形象，同幻想故事中来自水府的龙女形象便逐渐合二而一了。但近现代口头文学中的螺女故事仍多姿多彩，不拘一格。螺女作为奉命下凡的神圣天女形象的宗教色彩已被淡化，情节结构大体仍不出"分离型"和"抗争型"两大叙述模式，而"分离"与"抗争"均由来自家庭或社会的多种世俗性冲突纠葛所引起。扮演"女佣人"角色的螺女在口头叙事领域隐退到一个不显眼的角落，作为"女强人"的螺女变得更加光彩焕发，显现出新的时代特征。以口头与书面方式传承一千多年的螺女故事，在曲折委婉的叙说中，表现人们对美好婚姻家庭生活的热烈憧憬和对社会邪恶的坚决抗争；平凡与神奇交融，情感与智慧洋溢。至今仍深受各族民众喜爱富于活力。

世界上许多国家都有异类婚故事流行，而螺女却是一个源于中国而后传播到亚洲邻国的故事。1998 年 8 月初，亚洲民间叙事文学学会第五届年会在上海举行，中、日、韩三国学者对螺女

故事作了一次专题研讨。会上发表的论文有中国刘魁立的《论中国螺女型故事的历史发展进程》，刘守华的《中国螺女故事的形态演变》，陈建宪的《螺女故事中的“窥视”母题》，陈华文的《畲族螺女故事概述》，韩国崔仁鹤的《韩国说话中的螺女谭》，崔来沃的《螺中美妇故事的构造》，李秀子的《螺中美妇说话在韩国的演变》，日本千野明日香的《中国的“田螺娘”和日本的同类型异文》，前田久子、山根尚子的《“田螺精”与日本的异类妻子故事》等等。在日本，和“螺女”同类型的故事有“贝妻”、“蛤妻”和“鱼妻”等，以丈夫违反禁忌窥视妻子原形导致夫妻分离为主要情节，具有较浓重的悲剧色调，它从载有《白水素女》的《搜神后记》传入日本脱胎而出。韩国的“螺女谭”有多种异文，大部分都有县官抢夺螺女的情节，但特别突出百姓受欺压的悲惨情形，而没有火烧县衙的场面。也有些故事采取“百鸟衣”的情节结构，让前来寻妻的丈夫夺取王位，而螺女则当了王后。此类故事从载有《白水素女》和《吴堪》的《太平广记》传入高丽再流行民间演变而成。螺女型故事在亚洲广大时空背景上的演变情况及其巨大生命力，是民间文学史上一个饱含学术价值的课题，有待研究者作进一步探求阐释。

（刘守华）

从蛇妖到蛇仙

——“蛇妻”故事解析

《白蛇传》是中国四大民间故事之一。千年蛇精化为温柔善良的白娘子，与凡人许仙结为夫妻，这段姻缘早已家喻户晓，传为佳话。《白蛇传》只是蛇妻故事的一种。所有蛇妻故事都有共

同的核心母题：蛇精变为美女，追求世间的青年男子，并由此引发出曲折的情节。AT分类法将蛇妻故事列为411型。丁乃通在《中国民间故事类型索引》中收录蛇妻故事7篇，其中以明清以来的白蛇传故事为主。笔者搜集到这一故事的古籍文本和现代口头异文共20余篇。根据蛇妻形象的善恶及性格特征，可将蛇妻故事分为“蛇妖妻型”与“蛇贤妻型”，现分述于后。

一

蛇妖妻型：最早见于唐代谷神子《博异志》中的《李黄》①篇，梗概如下：

富家子李黄，乘暇于长安东市遇一孀居之白衣女郎，绰约有绝代之色。李相随入宅，由白衣女郎之姨——青衣老女郎撮合，极尽欢爱，一住三日。李归家，即觉身重头旋，不得不卧床养息，而身子却在被底逐渐消尽，家人揭被而视，空注水而已，唯有头存。其家人大为惊骇，令仆人前往去处查访，原来那是一座常有巨白蛇出没的荒园。

作者还在《李黄》之后附了一则故事《李琯》②，讲述另一富家公子同一位由白蛇化成的素衣少女稍有接触，归家后即“脑裂而卒”。

在蛇妖妻故事中，蛇妖化为美女，引诱男子并施害于他，其行径阴毒残忍。宋元时期的话本《西湖三塔记》③ 表达了同样的主题，不过由于道士相助，无辜男子才免遭毒手。故事讲述的是南宋时杭州的男青年奚宣赞清明游湖，遇到一个迷途的女孩，把她带回家中。后来，女孩的家人找到她。女孩的母亲白衣妇人酬谢奚，并以身相许。奚与白衣妇人同居半月后，白衣妇人对奚产

① 唐·谷神子：《博异志》，中华书局，1980年版。

② 唐·谷神子：《博异志》，中华书局，1980年版。

③ 明·洪楩：《清平山堂话本》。

生厌烦，想吃他的心。幸亏女孩相助，奚才逃回家中。后来，奚的叔父奚真人用道法捉住妖怪，并镇在西湖的塔下。那白衣妇人正是一白蛇精所化。

在现代口头异文中，流传在辽宁旅顺的《蟒精》①讲的是一男子娶一蛇精化成的女子为妻，蛇妻想吸丈夫的血，被丈夫的娘舅识破并被巫术制死。

蛇贤妻型：与蛇妖妻不同，蛇贤妻美丽且温柔善良，多人情少妖气，与丈夫和睦恩爱，但她们大多命运多舛，或被法术制服，或被丈夫窥见原形而导致感情破裂，造成爱情婚姻的不幸。

宋代洪迈《夷坚志》记载了四篇蛇贤妻故事：《钱炎书生》②记一广州书生与一女子两情相悦，私下交合，女子怀孕，后遇一法师，施以符术，“女子默默不语，俄化为两蛇，一甚大，一甚小，逡巡而出”；《历阳丽人》③中的蛇女与一男子情意绵绵，后却被道士制死；《衡州司户妻》④中，蛇妻因舌头分杈，难掩蛇迹，被丈夫察觉后泣云：“与君缘分止此，行当永诀。”后竟悄然去世；在《孙知县妻》⑤中，孙知县偷窥妻子洗澡，发现妻子是一条大白蛇，事后，蛇妻坦然自若，对丈夫说：“我固不是，汝亦错了。切勿生他疑。”然而孙知县从此“怏怏成疾，未逾岁而

① 车锡伦、孙叔瀛编：《中国精怪故事》，上海文艺出版社，1995年版。

② 宋·洪迈：《夷坚志》，第四册载补卷第二十二，中华书局，1981年版，第1755页。

③ 宋·洪迈：《夷坚志》，第三册载三志辛卷第五，中华书局，1981年版，第1422页。

④ 宋·洪迈：《夷坚志》，第三册载支戊卷第九，中华书局，1981年版，第1288页。

⑤ 宋·洪迈：《夷坚志》，第三册载支戊卷第二，中华书局，1981年版，第1062页。

亡”。直到今天，在民众口头仍然流传着类似的故事。浙江临安的《青藤缠枫树》① 便是一例。书生智颜与蛇精化成的女子秀姑情意相投，被智颜的老师“王半仙”发觉。智颜在老师的威逼下将王半仙带到秀姑修炼的地方，王半仙将巨蛇刺死，蛇血溅在智颜身上，智颜同时丧命。秀姑死后还恨智颜的忘恩负义，她坟上长出的青藤将智颜坟上的枫树缠死。

民间还有不少讲述蛇妻与丈夫破除种种阻挠，获得幸福结局的故事。如辽宁故事家姜淑珍讲过“蛇媳妇”② 故事：男青年高山娶了位蛇精化成的女子为妻，高山的舅舅要用符咒害死蛇女，高山英勇救护妻子，终成美满姻缘。与此类似的还有吉林的《蛇姑娘》(朝鲜族)③、《蛇为媳》④、湖北的《蛇女》⑤ 等，它们都叙述了较为幸运的蛇妻的故事。

在蛇贤妻中，最引人注目的是以白娘子为代表的蛇仙形象。明代冯梦龙整理的话本《白娘子永镇雷峰塔》⑥ 为白蛇传故事的早期文本；到清代，方成培在民间戏曲的基础上写定戏本《白蛇传》⑦，并为民众普遍接受，使白蛇传获得了比较固定的形式。当代在杭州采录到的《白娘子》⑧，是民间白蛇传故事的代表：经千年修炼的蛇精白娘子来到西湖，清明时舟遇许仙，二人一见

① 车锡伦、孙叔瀛编：《中国精怪故事》，上海文艺出版社，1995 年版。

② 车锡伦、孙叔瀛编：《中国精怪故事》，上海文艺出版社，1995 年版。

③《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1983 年版。

④ 车锡伦、孙叔瀛编：《中国精怪故事》，上海文艺出版社，1995 年版。

⑤《绿袍小将》，长江文艺出版社，1985 年版。

⑥ 明·冯梦龙：《警世通言》，陕西人民出版社，1985 年版。

⑦ 傅惜华编：《白蛇传集》，上海出版公司，1955 年版。

⑧ 杭州市文化局编：《西湖民间故事》，浙江人民出版社，1978 年版；1981 年云南人民出版社出版的《爱情传说故事选》亦收入此篇。

钟情，后结为夫妻。二人为自谋生计，到镇江开办了“保和堂”药店。端午节白娘子因喝了雄黄酒露出原形，吓死了许仙。白娘子从昆仑采来灵芝，使许仙起死回生。保和堂的药物灵验，使金山寺的和尚法海心生嫉恨。许仙到寺里烧香，被法海扣留。白娘子为讨回许仙，水漫金山，与法海展开决斗。法海用袈裟挡住水势，白娘子只好重回西湖，在断桥与逃回杭州的许仙相会。不久，白娘子生下一子，孩子满月那天，法海用金钵收伏白娘子，并把她镇压在雷峰塔下。有关白蛇传故事的其他异文还有江苏的《白蛇的传说》①、四川的《白龙洞》②和《白娘娘下山》③ 等，形成了以苏杭和白蛇修炼地峨眉山为中心的两个传说圈。

蛇妻故事的两个类型在空间上并存，时间上相续。在演化过程中，民间文学与作家文学相互影响，以白蛇传故事为代表的蛇贤妻故事发展为蛇妻故事的主流。

二

对蛇妻故事的源头和演变，不少学者进行了探索，且大多聚焦于《白蛇传》。总的说来，有两种观点：一种是外来影响说，认为白蛇传故事是由印度传入中国的；而另一种观点则认为《白蛇传》是传统文化中多种因素孕育的产物。

丁乃通先生的长篇论文《高僧与蛇女——东西方“白蛇传”型故事比较研究》④ 是外来影响说的代表。丁先生使用历史地理

---

① 载《民间文学》，1979 年第 6 期；江苏人民出版社 1981 年出版的《金山民间传说》收入此篇。

② 峨眉县文化馆编：《峨眉山民间故事》，四川人民出版社，1981 年版。

③ 载《山海经》1981 年第 2 期，中国民间文艺研究会浙江分会编，浙江人民出版社。

④ [美] 丁乃通：《中西叙事文学比较研究》，华中师范大学出版社，1994 年版，第 10～73 页。

比较方法，以2世纪末希腊的费洛斯特拉图斯记录的欧洲异文《阿波罗尼乌斯》（简称A）和冯梦龙整理的《白娘子永镇雷峰塔》（简称B）作为比较的出发点，认为它们有共同的原型。丁先生分析了大量亚洲的蛇妻故事，构拟出包括A、B中所有故事成分的原型，并假定这一原型于公元前几世纪首先出现在克什米尔附近：

> 一个男人在乡下碰见一个漂亮姑娘。她自称是好人家出身，并带他到她家中，他们在一起生活得很幸福。但她实际上是一个美女蛇，而他慢慢出现了一些病状。后来，一个得道者遇见他，说他与一个拉弥亚生活在一起。为了让这不肯轻信的丈夫相信他的话，得道者还教他设计，使拉弥亚现出了原形。计谋成功了，得道者教他用火烧死她。当拉弥亚中计逃不脱时，她乞求饶恕她，并谴责那包藏恶计的得道者。在她的骨灰中发现了一块宝石，她的丈夫从此以后便隐居了。

丁先生认为这一原型后来由普通民间故事转化为宗教故事，进入印度佛本生故事，由此传播到中国并发扬光大。

丁先生将白蛇传型故事的研究范围拓展到欧亚的广大地域，极大地丰富了我们的视野。然而，在中国的白蛇传来源于印度这一论断上，却存在许多疑点。首先，丁先生并没有在佛教文学中找到与白蛇传情节相似的故事作为确凿证据；其次，丁先生认定A与B不可能在同一语系、民间信仰和文化背景都不相同的国家自发产生，并以此作为推导故事源头的前提。但这一前提并不牢靠，因为人类学家普遍认为，在人类文化早期，各民族之间不乏相同的文化因子。就蛇来说，中国神话中有人首蛇身的女娲，希腊神话中有头上盘着毒蛇的女怪戈尔工，印度的保护神毗湿奴则躺在巨蛇身上。可见，在人类的文明曙光中，蛇便扮演着各种角色，在神话故事化的过程中，各民族自发演化出蛇妻故事并非不

可能。第三，丁先生在运用历史地理比较方法时仅限于故事材料，对中国独特的民俗信仰、女性观念和精魅观念有所忽略，因此其论述不免显得单薄。如《诗经·小雅·斯干》中有“惟虺惟蛇，女子之祥”的句子，意思是梦见蛇是生女孩的征兆。可见，将蛇与女性联系起来在中华民族是古已有之的观念。另外，在历史传说中，周幽王因迷恋蛇女化成的宠妃褒姒而亡国，蕴含了不可贪恋女色的告诫意识。蛇妖妻故事的主旨与此一致，而不必视为佛教禁欲主义传入中国后才有的结果。同时，我们还应注意到，中国民众有十分发达的精魅观念，人们相信“物老成精”、“物老为怪”，物还可以修炼成人、成仙，因此中国的精怪故事十分丰富。若将蛇精故事置于狐精故事、虎精故事、兔精故事、鱼精故事等组成的大家庭中，便可看出白蛇传在中国得以产生、发展的深厚信仰根基。

致力于文艺民俗学研究的陈勤建先生曾撰写论文《白蛇形象中心结构的民俗渊源及其潜在动力》①，从民俗的角度探讨白蛇传的中心结构——人蛇合体的渊源及演变，展示了白蛇传故事与中国文学传统，特别是与民俗事象之间“活的历史连扣”，为白蛇传的发生、发展问题提供了新的理解途径。他指出，从文学传统方面考察，《博异志》中记载的白蛇形象与白娘子在人蛇合体这一中心结构上完全相同，甚至在唐宋以前的《搜神后记》中就有蛇怪显灵的故事。在民俗信仰方面，“远古中华民族的民俗信仰中，蛇龙图腾、人蛇合体形象是人们顶礼膜拜的偶像”，而且象征纯洁、吉祥的白色是构成白蛇形象中心结构的基础之一。白蛇传说产生和流传的主要地域正是曾以蛇图腾为标志的古吴越地区，直到现在，该地区仍有崇蛇的习俗。作者还从表层文化（官方文化）与基层文化（民间文化）相互影响、斗争的角度探讨了

① 《白蛇传论文集》，上海古籍出版社，1986年版，第62～78页。

蛇妻形象由神到妖再到仙的曲折历程。可以说，作者完全立足于中国本土民俗传统文化来阐释白蛇传说的发生问题，更具说服力。

三

丁先生在《高僧与蛇女》一文中对蛇妻故事的文化内涵作了解析。他认为蛇女的原型可上溯到令人又敬又怕的大地女神："由于初民们对性爱既渴望又害怕，这种矛盾心理就造成了这个女神的双重性格。这是我们这个故事——以及其他相类似的故事——的根源，也是它在欧洲和中国的复杂奇妙的发展的主因。"① 他的这一观点得到不少学者的认同。青年学者陈建宪在《女人与蛇——东西方蛇女故事研究》一文中对丁先生的观点作了补充。作者写道："在蛇女这个既荒诞又真实、既丑陋又美丽、既凶恶又善良、既神奇又平凡的亦人亦蛇形象中，埋藏着对情欲又爱又怕的集体无意识。半人半兽的蛇女，象征着人类的自然欲求与社会欲求之间的矛盾。"② 这其中不乏真知灼见。但是，上述见解都隐含着这样一个命题：女人是情欲的化身。男欢女爱本是男女双方情投意合的结果，如果将情欲全都推诿到女人身上，是否不公平或者说掩盖了不公平的事实呢？因而与其说蛇妻故事反映了人们对情欲又爱又怕的心理，倒毋宁说它体现了男权社会下的女性观念。如果我们换一个思索的角度，将蛇妻的命运作为审视的出发点和中心，或许能够对蛇妻故事有新的阐释。

蛇妻的原型可上溯到人首蛇身的女娲。女娲抟土造人，补天安民，还掌管人间的婚姻制度，是中国最伟大的母神。作为女娲的后裔，蛇妻在后世竟演化为令人唾弃的蛇妖，这正反映了男权

---

① ［美］丁乃通：《中西叙事文学比较研究》，华中师范大学出版社，1994年版，第13页。

② 《民间文学论坛》，1987年第3期，第48页。

制下的女性观念。美国女权主义学者凯特·米莉特在分析了《圣经》中亚当和夏娃的神话后指出，夏娃因为偷吃禁果发现了性，而被认作人类原罪的元凶。从此，“将女人、性和罪孽联系在一起，成了西方男权制思想的格局”①。在中国，“红颜祸水”的观念也同样成为了男性评判女性时的思维定势。历史上的君子对此作了总结：“自古女祸，大者亡天下，其次亡家，其次亡身，身苟免矣，犹及其子孙，虽迟速不同，未有无祸者也。”② 这一总结被后人奉为“万世龟鉴”。同时，男权社会为了将男性树立为人的规范，不惜把女人贬为“异己”或敌对的一方。蛇精作为异类并伴随自古以来“淫莫如蛇”③ 的观念恰好契合了说教者的企图，他们所操纵的蛇妻形象失去了女娲时代的荣耀而堕落为淫荡、祸祟的同义词。《博异志》中的李黄与李琯都因迷恋女色而惹祸上身，这类危言耸听的故事旨在告诫男子不可为色所惑。在他们看来，美丽的女子乃女人中最危险的一类以至于无异鬼魅，是需要加倍防范的了。说到底，“蛇妖妻”是男人们虚设的妖孽，是女性形象被男性权力话语妖魔化后的产物。

如果说蛇妻型故事体现了男权社会中敌视女性的观念，那么默默承受不公待遇的蛇贤妻形象则是历史现实中女性命运的写照。在蛇贤妻故事中，“蛇”所标识的不是淫荡凶残的兽性，而是低贱的身份特征。当这一身份特征被发现后，不少蛇妻遭到丈夫的背叛、驱逐乃至迫害，无立锥之地。刘守华先生在评价《夷坚志》收录的蛇贤妻故事时写道：“女主人公虽是由白蛇精幻化而成的女子，却美丽贤淑，同自己钟爱的丈夫和谐地生活在一

---

① ［美］凯特·米莉特著，钟良明译：《性的政治》，社会科学文献出版社，1999年版，第82页。

② 张履祥：《杨园先生全集》，转引自《中华思想宝库—论人伦》。

③ 《诗经类考》，见《渊鉴类函》四百三十九卷《鳞介部—蛇》。

起，丝毫没有祸害他人的罪恶行径与企图。她们或因自己不慎，丑陋形体被人窥视，或由于得道者的无端加害，最后只得离开人世。人们对其悲惨的命运不能不寄予深切的同情和惋惜。”① 蛇贤妻由于没有独立的人格，丈夫的疑虑、动摇乃至背叛往往成了她们悲剧命运的导火线，这与封建时代女子的处境是一致的：女人作为男子的附属品，没有社会地位可言，随时可能遭到遗弃；男权社会的统治者们甚至还赋予男人休妻的特权②。《大戴礼·本命》中明确将妇人不顺父母、无子、淫、妒、有恶疾、口多言和窃盗规定为男人休妻的正当理由。从此，男子休妻可冠以莫须有的罪名，成为名正言顺的轻易之举。蛇妻被逐与女子被弃、妻子被休有共同实质，即女人被男人抛弃，并被是非颠倒地加以施害者的罪名。当然，在蛇妻故事的现存文本和口头异文中，保留最多的还是以白娘子为代表、大胆反抗恶势力的仙妻形象。丁乃通先生在他的论文中写道：“保守封建的中国古代社会，大多数妇女并不像我们故事中的美女蛇，而是温柔顺从，没有自己选择配偶的权利。所以，对于西方读者这是一个反映哲理的故事，而对中国读者却是一个反映社会问题的故事。”③ 明清以来，随着资本主义萌芽的出现，中国的社会经济发生了深刻变化，民主思想开始萌芽，个人价值逐渐得到世俗社会的关注与肯定。“上以事宗庙，下以继后世”的婚恋观受到怀疑与批判，对“情”的追求与封建礼教之间的猛烈冲突成为明代中后期的社会特征。《牡丹

---

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 374 页。

② 参见乐无恙《出妻史话》，选自《妇女风俗考》，上海文艺出版社，1991 年版。

③ [美] 丁乃通：《中西叙事文学比较研究》，华中师范大学出版社，1994 年版，第 71 页。

亭》的作者汤显祖曾说:“如丽娘者,乃可谓之有情人耳,情不知所起,一往而深,生者可以死,死可以生。”在突破一切界限的“至情”面前,封建礼教显得苍白无力。白娘子身为异类,象征着社会中门第较低、受人歧视的女性。但被赋予神奇本领的她不是通过梦境(如杜丽娘)或其他虚幻方式曲折地实现幸福理想,而是选择了直接抗争的形式。冯梦龙笔下的女娘子将唆使许仙收伏她的茅山道士吊打奚落一番;到了方成培那里,白娘子怒斥远比自己强大的法海:“你明明煽惑人心,使我夫妻离散。你既不仁,罢了,我和你誓不两立矣”①,并为捍卫尊严与自由向法海挑战。抗争虽然失败,白娘子却在崇高的抗争中论证了自身存在的合理性。有学者认为白娘子在爱情和婚姻问题上表现出主动性、坚贞性和斗争性,是“一个闪烁着近代民主思想光华的妇女形象”②,这种评价是恰如其分的。在当代采录的《蛇为媳》、《蛇女》等篇目中,斗争的对象多是家长。蛇妻帮助心上人完成父母设下的种种难题,甚至与父母决裂。她们勇于打破门庭观念,追求婚姻自由,并大多获得大团圆的结局,带上了新时代的印记。总之,蛇妻的抗争体现了历史进程中女性解放日渐高涨的呼声,也正因如此,蛇仙妻故事在近现代得以发扬光大,熠熠生辉。

从众多的蛇妻形象上,我们看到了男权社会对女性形象的歪曲、女性的现实命运和女性觉醒与奋斗的身影,也体会到在漫漫历史长河中女性的痛苦、抗争与欢乐。从这个角度来说,蛇妻故事正是对女性命运的最好诠释。

(龚浩群)

① 方成培:《白蛇传》,见《白蛇传集》,第397页。

② 程蔷:《一个闪烁着近代民主思想光华的妇女形象——白娘子形象论析》,载《民间文学论坛》,1984年第3期,亦收入《白蛇传论文集》。

来自龙宫的“女强人”

——“龙女”故事解析

龙是古代传说中的鳞虫之长，它善变化，能兴云雨利万物。闻一多先生在《神话与诗·伏羲考》中认为，龙是中华民族在长期民族融合过程中形成的图腾，“古代几个主要的华夏和夷狄民族，差不多都是龙图腾的团族，龙在我们历史与文化中的意义，真是太重大了”①。自古以来，龙的神异性不断激发着各族人民对它的想象力，其中，龙王公主与凡人的婚恋故事更为民众所津津乐道。一位贫苦男青年因善待或救助了龙女变成的小动物（通常为鱼类或蛇）而获得龙女的爱情。此后，小伙子遇到不少磨难，如受到龙王的难题考验，国王、官吏等统治者企图霸占龙女等，但都在龙女的神奇法术下化解，最终小伙子与龙女一起开创了美好的婚姻生活。在这类故事中，龙女形象十分引人注目：她不仅美丽多情，而且拥有同恶势力巧妙周旋的气度与力量，深受人们喜爱。今天，在汉、朝鲜、蒙、苗、佤、布依、纳西、白、仫佬、黎、藏、基诺、回、傈僳、毛难、鄂温克、土、锡伯、瑶、佬、畲、哈尼、傣、拉祜、景颇、阿昌、怒、独龙、侗、水、土家族等30多个民族中都流传着龙女故事，它是中国民众最喜闻乐见，流布最广泛的神奇幻想故事之一。

一

丁乃通先生在《中国民间故事类型索引》中列出的555型

① 闻一多：《神话与诗》，华东师范大学出版社，1997年版，第48页。

“感恩的龙子和龙女”、592A 型“乐人和龙王”、592A1 型“煮海宝”① 都以龙女为女主角，共收录古今故事近 100 例。笔者收录了龙女故事的当代口头异文百余篇。考虑到故事的起因，除将之主要纳入上述三个亚型外，还增加了“龙女与凡人婚配”这一亚型。现分述于下：

1. 龙女报恩。此亚型最显著的特征是开头融合了“动物报恩”母题：由于男主角心地善良，乐于助人，同情弱者或有一技之长，帮助了互相搏斗中的白蛇、白蛙，救了被乌鸦、老鹰、渔人捕捉的鱼或蛇，解救了处于危难中的龙族成员（多为龙子）。总之，他对龙族有恩，于是他被邀去龙宫。在别人的指点下，他索要了一个不起眼的小物件，如箱子、花、小花猫等等，下面融合了“螺女”型中的情节，每天他出门干活后，那不起眼的小东西变形为美女为他操持家务，他发现了这个秘密，两人结成夫妻。此亚型遍布全国，是龙女故事最主要的型式。汉族的《张打鹌鹑李钓鱼》②、《张百中》③、《龙女报恩》④，苗族的《龙女配召赞》⑤，布依族的《草凳上的小狗》⑥，纳西族的《龙女和樵

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 191、206、209 页。

② 见《民间文学作品选》（上册），上海文艺出版社，1980 年版，第 184～193 页。

③ 见刘守华编选《绿袍小将》，长江文艺出版社，1985 年版，第 73～80 页。

④ 见刘守华编选《绿袍小将》，长江文艺出版社，1985 年版，第 73～80 页。

⑤ 见燕宝编《苗族民间故事选》，上海文艺出版社，1981 年版，第 399～420 页。

⑥ 见《布依族故事集》，贵州人民出版社，1981 年版，第 189～196 页。

哥》[1]，朝鲜族的《水宫公主和农夫》[2]，仫佬族的《龙女和旺哥》[3]，藏族的《小金鱼的宝箱》[4]、《花狗姑娘》[5]、《百雀衣》[6]，白族的《龙女小三妹》[7]都属于这一亚型。

2．龙女与凡人婚配。龙女爱上人间的小伙子并主动表明爱慕之心。如在毛难族的《谭含辉与三龙女》[8]中，龙女有意与谭含辉在路上相遇，并“开门见山地说：‘我是海龙王的女儿，月月在溪水里见到你。请月下老人牵了红线，特地来找你。今天在路上相遇了，你就把我带回家吧！’”不是出于报恩，而仅仅是出于对小伙子的爱恋，龙女来到人间。苗族的《孤儿和龙女》[9]、佤族的《岩戛与龙女》[10]、基诺族的《鱼姑娘》[11]、傈僳族的《鲍

---

① 见《中外民间故事集》，上海教育出版社，1982 年版，第 262～269 页。

② 见裴永镇整理《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1983 年版，第 126～132 页。

③ 见包玉堂等编《仫佬族民间故事选》，上海文艺出版社，1982 年版，第 234～236 页。

④ 见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980 年版，第 80～84 页。

⑤ 见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980 年版，第 85～93 页。

⑥ 见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980 年版，第 95～105 页。

⑦ 见李星华整理《白族民间故事传说集》，人民文学出版社，1959 年版，第 120～125 页。

⑧ 见袁凤辰等编《毛难族民间故事集》，中国民间文艺出版社，1984 年版，第 127～131 页。

⑨ 见《苗族民间故事选》，上海文艺出版社，1981 年版，第 387～398 页。

⑩ 见《佤族民间故事选》，上海文艺出版社，1982 年版，第 124～127 页。

⑪ 见《中国少数民族故事选》，中国民间文艺出版社，1982 年版，第 523～528 页。

鱼》① 等则在故事开头粘合了"田螺姑娘"的情节，龙女主动来到孤儿的家，表现出对爱情的大胆追求。在这一亚型中，由于缺少报恩的环节，龙女与凡人的婚配往往遭到龙王的反对，因此，这一亚型常带有难题考验的母题。

3. 煮海宝。主人公无意中得到一个宝贝，它是一块岩石，一个盆子或一个铜币等，他带了宝贝到海边，把宝贝放进海水，使海水煮沸，或在湖边用石头磨刀，弄得龙宫摇晃，龙王头疼，受威胁的龙王只好请男主角到龙宫挑选他喜欢的东西，他便选中了龙女或龙女化身的某件物品。这一亚型刻画了敢于跨越门第界限追求幸福，不达目的不罢休的男性形象，如流传于福建的《七彩石》② 等。

4. 乐人与龙女。云南《鹤庆州志》云："昔有人善笛，牧羊于桃树河之西，忽见龙女出迎之。牧羊者驱羊随人，其羊化为鱼，因号羊龙潭。"③今天，在这一地区仍流传着《笛声吹动龙女心》（白族）的故事④。男青年阿虹的笛声飘到龙宫，深深吸引了龙女小玉，唤起小玉对人间生活的向往。小玉逃出龙宫，向阿虹表明了爱慕之心。

以上四种亚型代表了龙女故事的主要面貌。其中很大一部分与百鸟衣型、螺女型复合。复合后的龙女故事情节更复杂，内涵更丰富：与百鸟衣型复合的龙女故事表现了人民对统治者倚势强抢民女的愤怒和反抗的愿望，使故事具有了深刻的社会现实意

---

① 见贾芝、孙剑冰编：《中国民间故事选》（第一集），人民文学出版社，1980 年版，第 475～484 页。

② 见《中国民间故事集成·福建卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 562～565 页。

③ 转引自赵橹：《论白族龙文化》，云南大学出版社，1991 年版，第 228 页。

④ 见《白族民间故事选》，上海文艺出版社，1984 年版，第 71～75 页。

义；与螺女故事的复合，则使龙女故事更富于传奇性，情节发展跌宕曲折，增加了故事的艺术魅力，同时也反映出贫苦青年娶妻成家难的困境和他们迫切要求改变这一现实的愿望。此外，在民间还流传着“龙女助善惩恶”与“龙女帮助人们寻水”的故事，如布依族的《鸭龙女》① 和回族的《插龙牌》② 等，使龙女在更广阔的社会背景下展露风采，从不同侧面丰富了龙女的美好品格。

二

龙女形象与求如愿母题的结合是其一大特色。《求如愿》最早见于《录异传》。如愿原是湖神的婢女，与人相伴能使其“所愿辄得”，事事如意。后来，“如愿”与龙女合二为一，明代《朱蛇记》中的龙女就取名“如愿”，清人作《求如愿》杂剧，更将龙女如愿的形象予以张扬。从此，龙女的形象就定格为“女强人”，备受人们喜爱③。

满族女故事家李马氏讲述的《炸海干》中，有一段生动活泼的情节：

> 吃完晌饭，王爷把色力保叫到跟前说：“今天晚上我不走了，我要吃七七四百九十只烤野鸡，你要是弄不来，晚上你的媳妇就得给我暖床。”
>
> 色力保回到屋里又愁了，七姑娘还是满不在乎地说：“这有什么难，你去炸海，把我父王的神剪借来，不就妥了？”

---

① 见《布依族故事集》，贵州人民出版社，1981 年版，第 49～58 页。

② 见《中国民间故事选》（第一集），作家出版社，1958 年版，第 214～217 页。

③ 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 668 页。

色力保又去借来神剪。七姑娘拿出一张纸，一剪，“噗”地吹了一口气，说声“变！”扑啦啦野鸡飞满了屋子。色力保报告王爷说：“野鸡弄来了，快去抓吧！”

王爷派他的随兵们去抓，有的被叨瞎了眼睛，有的被抓破了脸。好容易把一屋子野鸡全抓起来了，一数不多不少正好四百九十只。①

龙女故事的后半部分侧重于与社会邪恶势力的斗争，男主人公对此往往束手无策，龙女却总是胸有成竹。藏族的《百雀衣》中，国王提出和慈布克比武，看谁先把山上的树林砍完。尽管慈布克身强力壮，可哪能赶得上有千万奴仆的国王呀！慈布克愁得饭都吃不下，姑娘知道后说：“不用担心，吃过饭你到海边去向龙父借一把月牙斧来，保准赢！”接着，故事节奏变得轻快起来：

慈布克听了高兴得连饭也不想吃了，放开腿向海边跑去。

“龙父龙父你听着，请把月牙斧子借给我；魔鬼要抢走你的姑娘了，快哟，快哟，快帮助我！”

龙王听到海岸上的呼救声，就派巡海夜叉将月牙斧送到了海岸。第二天，慈布克带着月牙斧爬上了东山。这时，西山上的国王早已指挥着他的千万奴仆砍伐起来了，慈布克一挥手，月牙斧发出了万道金光，满山的树木便一起倒下了。②

口头艺术家们驰骋大胆的想象，将弯月幻变成神奇的斧头，体现出劳动人民特有的审美情趣。龙女不仅能创立幸福生活，而

① 张其卓、董明整理：《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984年版，第216～217页。

②《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第101～102页。

且能够捍卫自己的家园。可以说，自从小伙子遇上龙女，便心想事成，万事如愿了。我们不难发现龙女故事所反映的女强男弱的状况：尽管故事是以一位勇敢善良的小伙子，主动救助化身为鱼或蛇的龙子龙女来开始叙述，但在随后展开的种种冲突纠葛中，小伙子往往是遇事一筹莫展，而龙女则无所畏惧，无所不能。当然，龙女的这一特征与她的家族背景是分不开的。作为龙宫公主，富丽堂皇又无奇不有的龙宫为她提供了强大的后盾，使之有别于异类婚故事中被人视作异类且孤立无援的蛇妻、狐妻等形象，象征着社会地位较高的富家女子。同时，人们又将热爱劳动，不嫌贫爱富，富有反抗精神等性格特点赋予龙女，使她成为无懈可击的完美女性。正如天鹰在《中国民间故事初探》中所说的那样：“这样一个具有诗意的完美的妇女形象，除了人民口头文学创作之外，是很少见到的，即使在人民口头文学作品中，也是难能可贵的。”①

龙女故事往往在善与恶的交锋中达到高潮，甚至呈现出排山倒海的宏大气势，淋漓尽致地表达了民众对反动统治者的愤恨和对自由生活的向往。如在湖北采录的《张百中》里，县官要张百中给他活捉三十只老虎，龙女便画了三十只老虎，叫一声“站起来”，三十只老虎一下变得活蹦乱跳。“张百中骑在一只大老虎身上，领着一队老虎，像一阵暴发的山洪涌进县城。他在衙门口喊县老爷出来收虎，接着三十只老虎一齐大叫了三声，震得山摇地动，县官衙役的耳朵嗡嗡作响，县官吓得浑身打战……。”② 不少龙女故事还插入了用食火喷火的怪物来直接诛灭邪恶之徒的情节，使听众大快人心。隔着天河遥遥相望的牛郎织女，被镇在塔

① 天鹰：《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981 年版，第 214 页。

② 刘守华编选：《绿袍小将》，长江文艺出版社，1985 年版，第 75 页。

下的白娘子，双双化蝶的梁祝向人们倾诉的是凄婉深沉的爱情，而龙女却一扫人生路上的羁绊，化阴霾为晴日，使人们从中获得积极的精神满足。龙女故事在现实的基础上，编织出奇幻曲折的故事情节，将吉凶祸福、悲欢离合、正义与邪恶交织在一起，波澜迭起，动人心魄。其中既充溢着人们对个人幸福理想的美好憧憬，又将它与社会政治理想联系在一起，反映了普通民众抗争意识的觉醒和对自我力量的肯定，从而使龙女故事获得了深刻的社会现实意义。

三

当我们徜徉于丰富多彩的龙女故事中时，老实忠厚的农夫与对爱情坚贞执着的龙女都让我们感到一种似曾相识的亲切。另一方面，龙宫选宝的情节、巡海夜叉等角色又使龙女故事染上异域色彩。正如研究者所指出的那样："龙的形象虽然在中国古代神话传说中早就出现了，可是故事生动、情趣丰富的龙王龙女故事却是吸收佛经中龙王龙女故事的影响之后才产生的。"① 本文将从龙女故事的印度源流及其中国化两个方面勾勒龙女故事的发展脉络。

关于龙女故事的印度源流，季羡林先生在20世纪60年代就曾谈到："虽然唐代的传奇文从主要方面来说继承的和发扬的仍然是六朝以来的中国固有的传统，但是印度的影响却到处可见。上面谈到的阴司地狱和因果报应仍然继续存在。此外还添了许多新的从印度来的东西，其中最突出的也许就是龙王和龙女的故事。"② 20世纪80年代，青年学者阎云翔在《论印度那伽故事

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第659页。

② 季羡林：《印度文学在中国》，见《比较文学与民间文学》，北京大学出版社，1991年版，第108页。

对中国龙王龙女故事的影响》一文中，通过比较的方法，较为全面地论证了龙王龙女故事中的印度影响成分，将之概括为：故事类型的吸收。(1) 作者认为感恩的龙女、龙女与凡人婚配、张羽煮海、祈雨行雨四个类型与印度故事中的感恩的那伽女、那伽女与人婚配、淘海取宝、祈雨行雨非常相似，并在掌握大量材料的基础上对相应的中印故事作了分析。(2) 龙宫与龙宫选宝。作者从母题的角度出发，认为六朝以前的中国古文献很少提到龙的居所及财产，而印度的那伽王则居住在富丽堂皇的宫殿。“随着那伽故事传入中土，这种龙宫也很快出现在龙王龙女故事中，变成令人向往的‘水晶宫’。”同时，龙宫选宝也成为龙女故事中的一个重要情节。(3) 龙王与龙女形象的人格化。印度的那伽称王由来已久。那伽王有臣下部属，有婚姻家眷，与凡人有许多交往。受此影响，中国的龙由高高在上、不食人间烟火的动物神变成人格化的龙王龙女，而这正是中国产生龙王龙女故事的基本条件①。阎文材料充实，从不同角度探讨了印度那伽故事对中国龙王龙女故事的影响，并且把握住了龙的人格化对龙女故事产生的重要意义，颇具说服力。

值得一提的是，20 世纪 90 年代白化文撰写的《龙女报恩故事的来龙去脉——〈柳毅传〉与〈朱蛇记〉的比较观》一文则着重分析了龙女报恩故事的源头——佛经故事集《经律异相》中的《商人驱牛以赎龙女得金奉亲》，可视作对阎文的补充。它讲述的是一贩牛商人到异地经商，见人在泽中捕得一龙女，顿起慈悲之心，用八条牛赎出龙女，于水池边放她归家。商人担心龙女再次被捉，于是跟随龙女到一池边。龙女变为人身并邀请商人到龙宫做客。最后，龙女赠给商人八饼随截随长，具有神奇性能的金子

① 郁龙余编：《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，1987 年版，第 373～415 页。

以报恩德。作者认为这则佛经故事从主人公方面来看，有三点值得注意：故事中有大段说教从龙女口中说出，如劝导商人出家信佛，这提高了龙女在故事中的地位，使之脱离了一般报恩故事只强调施恩者的窠臼；受恩者为龙女，启发后人从男女之情方面来改造、生发、升华；商人从施恩报恩中受益，是报恩故事情节的定式①。作者着重探索了龙女报恩故事从印度佛经进入中国唐宋传奇的演化过程，反映了佛经故事对作家文学的影响。不足的是，作者没有将民间口头文学中形态丰富的龙女故事纳入研究视野，因而在个别论断上有失偏颇，如认为中国人自创龙女故事始于唐代的《柳毅传》而结穴于宋代的《朱蛇记》。

英国学者杜德桥在《〈柳毅传〉与其类同故事》②一文中也探讨了《柳毅传》对民间故事和佛经故事的借鉴与超越。杜文将柳毅传与三个类同故事——《三卫》、《蓝勃庐山龙池》以及《汝阴人》进行比较，通过对故事深层结构的分析，揭示出《柳毅传》中蕴含的伦理观念以及独到匠心，为我们更好地理解印度龙女故事在中国的发展演变以及龙女故事在书面文学与口头文学中相互渗透的特征提供了启示。

龙女故事的老家在印度，而它的根已深深扎在中国。对于龙女故事的世俗化与中国化，故事学专家刘守华先生在《中国民间故事史》中对此作了总结。作者引录了出自著名女故事家秦地女之口的《张打鹌鹑李钓鱼》的梗概：

> 张打鹌鹑李钓鱼是拜把兄弟。李钓鱼有一天钓回一条金翅大鲤鱼，张打鹌鹑可怜它，不让李大哥杀掉，把它要来背到河边放生了。原来这鱼是海龙王的五小子。海龙王就派巡

① 《文学遗产》，1992年第3期，第78～84页。

② 见乐黛云等编选《欧洲中国古典文学研究名家十年文选》，江苏人民出版社，1998年版，第234～258页。

海夜叉上岸将张打鹌鹑请进龙宫答谢他的恩德。按巡海夜叉的指点，他什么也不要，只要龙王面前的一只哈巴狗，带回家就变成了一个美丽能干的闺女，原来她是龙王的三女儿。

张打鹌鹑娶了龙女为妻，耕地时将妻子的画像插在地头，画像被风刮走，落到员外院子里，员外儿子为了同他换老婆，提出来同他打赌。第一回是用鸡蛋碰石磙，龙女从龙宫要来的鸡蛋，将员外的石磙碰成了两半；第二回赛马，龙女从龙宫要来一匹瘦马，在赛场上一起步就遥遥领先；员外家的恶小子还不服输，刚好张打鹌鹑说了一句：“我说不跑，你说跑呀跑呀，跑下个没意思吧”他就借故刁难，要张交一个“没意思”出来。龙女又到龙宫找来一个红箧子，其实那是个火药箱，员外一家人把它当宝贝耍，突然爆炸开来，把这伙恶人都烧死了。张打鹌鹑和龙女从此过上了安生日子。

作者将它与佛经故事相比较，认为中国龙女故事的中国化、世俗化表现为：一是龙女地位的改变：印度那伽女虽有神通，但仍属卑贱的畜类，她们自惭形秽，与人间男子也难以美满结合；而中国尊崇龙，龙族既神奇又高贵富有。男主人公进龙宫娶龙女，象征一种美好归宿，在叙述中常表现出和进皇宫做驸马同等的意义。二是龙女形象的美化：她们不仅有崇高的地位，而且有优美的心灵和巨大的能耐，既能带来丰衣足食，又能有力抗击外来侵犯，“这一方面反映出为传统观念所忽视的女性潜在力量的存在，另一方面恐怕也是女性‘自我陶醉’、‘自我扩张’心理的自然流露”。三是故事形态的多样化：报恩型故事的后半截往往表现了夫妻俩为维护人生权利同邪恶势力的抗争，其他亚型或突出龙女对音乐或乐手的喜爱以见其优美情操，或在对龙王父亲的反抗中表现出对爱情自由的执着追求，或在救助孤儿、帮人找水的故事中赞颂她的侠义品格。人们由龙女的“女强人”特征构想出一系列新奇故事，使得龙女的形象更加血肉丰满，深入人心。

总之，龙女故事“是在口头传承与书面传承交相融会中发生变异，从佛经中走出来，逐渐世俗化与中国化的”①。

（熊和平）

“离经叛道”的奇女子

——“仙女救夫”故事解析

在民间口头流传的神奇婚姻故事中，“仙女救夫”是故事情节最为奇幻曲折的一个。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，将它列为313A型“仙女救夫”，收录古今故事异文40余例②。它的基本情节由以下三个情节单元复合串接而成：

1. 男主人公同法师之女相爱，遭到法师的阻挠。

2. 法师出了一系列难题来考验小伙子，如让他去砍楠竹，那棵楠竹实际上是一条吃人的毒蟒；要他去打井水浇花，井口四周的石龙会活动起来把他吃掉，等等。由于女主人公暗中帮小伙子出主意，这些难题均被一一化解。

3. 女主人公最后同小伙子一道逃离魔窟。她变形躲在雨伞里离开，并用法术在归途中破解了追杀他俩的飞刀或设置的其他障碍，最后回到小伙子家乡，建立起一个美满的家庭。

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第665～667页。

② ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第74页。文中收录篇目有些并非完整的313A型，只有其中的一部分情节。

从《类型索引》收录材料来看，本故事的流传地域包括了从南到北，从西到东的大部分省区。口头采录文本的代表性篇目，有山东的《春旺和九仙姑》和《奇怪林》①，河北的《变戏法的人》和《茅山学艺》②，江苏的《蒋瓦片》③，湖北的《蛇女》④，湘西苗族的《张朱二郎和花梨小姐》⑤，四川苗族的《陶老幺和端公女》⑥，贵州水族的《韦光和石仙》⑦，广西毛难族的《老法师的女儿》⑧ 等。在 20 世纪 80 年代以来开展的民间文学普查中，又采录到大量异文。它们的主干情节相同，枝节上又有许多差异，特别是故事开头，有的小伙子出门是为了“学法”，因而投身到李老君、张真人、茅山道人门下，由此引出同这些法师女儿的爱情纠葛，这就染上了较为明显的宗教色彩。另一类故事中

① 贾芝，孙剑冰编：《中国民间故事选》，作家出版社，1958 年版，第 129～137 页；《奇怪林》，董均伦、江源《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982 年版，第 136～143 页。

② 《中华民族故事大系》第一卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 311～320 页；《茅山学艺》，《耿村民间故事集》，1988 年编印，第 363～369 页。

③ 《中国民间故事集成·江苏卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 601～602 页。

④ 刘守华编选：《绿袍小将》，长江文艺出版社，1985 年版，第 62～65 页。

⑤ 《中国民间故事集成·湖南卷湘西土家族苗族自治州分卷》下册，1989 年编印，第 141～150 页。

⑥ 《陶老幺和端公女》，《中国民间故事集成·四川宜宾地区卷》之二第 322～327 页，1989 年编印。

⑦ 《水族民间故事》，贵州人民出版社，1984 年版，第 215～221 页。

⑧ 袁凤辰编：《毛难族民间故事集》，中国民间文艺出版社，1984 年版，第 139～141 页。

的小伙子出门就是为了“求妻”，世俗生活情趣更为浓厚。

“学法”型故事，可以举出流传于湘西凤凰县的《张朱二郎和花梨小姐》，梗概如下：

张朱二郎到太上老君那儿去拜师学法。太上老君的女儿花梨小姐看中了他，告诉他见了老君不能说来“学法”，要说来“斗法”，才会收留。斗法开始，第一天，老君要张朱二郎去挖岩山，花梨小姐送给他一根马鞭。他来到岩山脚下，这时一只猛虎向他扑来，他拿出马鞭，喊了一声师傅，老虎立刻变成了人。第二天，老君带他去山里砍树，花梨小姐事先告诉他，砍下的树会变成一条大毒蛇，树蔸就是蛇头。上山砍树后，老君要他抬树蔸，他说：“徒弟为小，只能抬小头。”又平安无事。第三天，老君又要他把九重高山、十大高岭上的树砍光，接着还要把砍光的树烧掉，做不好这活路回来就要砍脑壳。花梨小姐使法术相帮，太上老君还是没有难倒他。太上老君用尽了种种毒计要把张朱二郎整死，都被花梨小姐破了。太上老君斗不过张朱二郎，只好放他回家。花梨小姐叮嘱一定要带走家里那把伞，自己化身躲在伞里。老君发觉女儿同张朱二郎私奔，派兵追赶，他俩钻进路旁一堆牛屎里躲过灾难，回到张朱二郎家乡成了亲。太上老君随后又前来捉拿，花梨小姐念咒化水，他们的住房一时三刻变成湖泊，老君再也找不到他们的住处，空跑了一趟。他俩从此过上了美满生活。

结尾处还有一段故事讲述人的插话：后来张朱二郎为了避免太上老君加害，就去安坛做巫师（客老师），上表玉皇大帝与太上老君讲和。玉皇大帝出来相劝太上老君：“你有女无儿，法坛和法师无人继承，这女婿也是半边崽嘛，正好继承岳父之业！”于是张朱二郎继承了太上老君的法师地位。采录者在“附记”中告诉我们：“这是一个由宗教传说演化而来的动人故事。在凤凰、

吉首、花垣三县（市）中广泛流传。”又故事中庇护女主人公的那把伞，也融入湘西婚嫁民俗之中：“苗家姑娘出嫁总是要打一把特制的新乌油布伞，以免招来灾难与不幸。这一风俗习惯，至今在苗家山寨处处盛行。”①

贵州道真县流行的傩戏剧目中，有一出《赵侯和吴凤》②，所演的也是这个故事。只不过向太上老君学法的小伙子叫赵侯，女主人公则是老君的妹妹吴凤。它在举行冲傩禳灾重大法事“开红山”（法师在头部割开口子出血祭神，为人祭之遗风）时演出。赵侯不只是故事里的主角，也是道场里供奉的一位傩神，端公作法事的唱词中就有“我看赵侯黑黝黝，赵侯看我血淋淋”这样的句子。

除《赵侯和吴凤》、《张朱二郎和花梨小姐》之外，还有《茅山学艺》以茅山老道之女茅金凤，《蛇女》以龙虎山张真人之女兰香（她曾化身为蛇）为女主人公，均属同一类型。它们将道教人物引入故事，有的还改编成傩戏，结合民间宗教活动来演出，具有明显的宗教色彩。但说它们是由“宗教传说演化而来的故事”并不确切。它们具有“仙女救夫”故事的完整结构和反对封建家长制统治，大胆争取爱情婚姻自由的鲜明主题。将其中的老法师说成是李老君、张真人、茅山道士，不过是随意附会的结果。故事中的“斗法”本是一种大胆虚构，由于同民间的一些巫术活动相结合，叙说起来便活灵活现。可是讲述者对李老君、张真人等宗教偶像所采取都是揶揄嘲弄的态度，热烈赞扬女主人公的反叛行为，整个故事仍然被世俗精神所渗透，并非真正的宗教

① 《中国民间故事集成·湖南卷湘西土家族苗族自治州分卷》下册，1989年编印，第40页。

② 详见刘守华《道教与中国民间文学》，台北文津出版社，1991年版，第240页。

传说。被渲染上一层宗教色彩，以大法师之女为主角，对其反叛精神与超人能耐的表现反而显得更加突出有力，透出一种更吸引人的独特意趣。

二

其他几篇异文，从一开始就着重叙说男主人公“求妻”的主线，故事中的世俗生活情趣也就相应地显得更加浓重了。这里以董均伦、江源从山东沂蒙山区采录得来的《奇怪林》为例，它由一个会要把戏的人来到山村，给几个小伙子讲故事来开头：“奇怪林里，住着这么一家人，我会的这点玩艺，比比人家还不沾边啦。他家有一个闺女，本事高，长得俊，到如今还没有婆家，可是就没有那么一个有勇气的小伙子配得上她。”这几个小伙子听了一齐出发，都想要那闺女做媳妇。走了三年，只有虎子一人勇往直前地来到奇怪林，找到那户人家。可是老头却不愿将女儿嫁给一个穷汉，出难题想把虎子害死。给他一把长剑去砍倒门前的大槐树，长剑是一条大蛇，槐树是凶恶的把门将军。闺女指点他过了这一关。接着老头要他到舅舅家去走一趟，闺女又教给他解脱危难的法子。这段叙说十分精彩，现照录如下：

虎子想起闺女的话，扭转身往外就跑。跑出门外，老汉（舅舅）变成了扁担那么长的一条大蝎子，朝上弯弯着肚子赶了出来。虎子跑着，一步踩碎一个鸡蛋，一步踩碎一个鸡蛋。鸡蛋一破，就跑出一只大火红公鸡来，向蝎子冲去。虎子心想，这次可好，鸡是能吃蝎子的。一百步跑完了，一百个鸡蛋也踩碎了，虎子又回头看，那蝎子可凶哩，大公鸡斗它不过，又赶了上来啦。眼看就要赶上哩，虎子忙把那包粉向他撒去。粉一下子变成了一座高高的雪岭，挡住了蝎子的路。虎子心想，这次蝎子可追不来啦，蝎子是怕冷的，到冬天是下蛰（冬眠）的。可是一看，那蝎子却从雪里爬啊爬啊地钻出来了，又赶了上来。虎子又把那包胭脂向蝎子抛去。

忽拉一下子，漫地里烧起了通红的大火，蝎子还是一个劲地在东爬西撞，翻腾了老一会，终于烧死了。

虎子跑了回来，见着闺女又一五一十地说了。

闺女说道：“这次惹下祸了，俺爹连我也不会饶了的。幸亏嫂子帮我把伞偷了来，不然的话，咱俩就没命了。”说着，抓起虎子的手，拉着他往外就跑。

虎子心里发愁，怎么过得河去呢？出门不远，闺女把伞撑了起来，说道：“你赶快扯着我的衣裳角吧！”话刚说完，已经起到半空里了。虎子觉得好像腾云驾雾一样，也不知飞了有多少时候，才落在庄子旁边。

故事中的难题考验、设障逃亡等，情节单元同样具有惊险奇幻的特点，但它是以要把戏（魔术）的那户人家作为原型来驰骋幻想，以小伙子寻求那位“长得俊，本事高”的闺女作媳妇为主线展开叙说。热心的嫂子和狠心的舅舅都介入了这门亲事。踩碎鸡蛋可以变成大公鸡，抛出胭脂包就能燃起大火，一把小剪刀几张纸剪出的大肥猪可以赶来卖钱，等等。在扣人心弦的惊险奇幻情节中洋溢着日常生活情趣，叙说更生动活泼，和前面故事相比，别有一番意味。《春旺和九仙姑》、《变戏法的人》、《蒋瓦片》，叙事形态与之相近。

从“仙女救夫”型的这些近现代口头文本可以看出，它是一个着重表现女性以勇敢叛逆精神追求爱情幸福的故事。中国长期封建社会中，青年男女的爱情婚姻不能自主，得取决于“父母之命，媒妁之言”，这已成为根深蒂固的传统。“仙女救夫”型故事的冲突纠葛，主要在父女之间展开，并以女儿的意志战胜父亲，乃至悍然叛离父亲和家庭而远走高飞作结。叙说中回荡着女子对封建礼教强有力的叛逆之音。再加上故事讲述人对其法力与神通的渲染，她们作为理想中女强人的形象便显得十分突出鲜明了。

三

令人感兴趣的是，“仙女救夫”型故事在中国可以说是源远流长，除众多异文尚在各族民众口头流传之外，早在清乾隆时期，就有一位穷困潦倒的文人沈起凤（1741—?）在笔记小说《谐铎》的《奇婚》篇中，对这一故事作过完整的论述。梗概如下：

浙江武康一书生文登，浪迹出游。观春台演剧，钟情一女子，被女家接纳为婿。当夜与女交拜入洞房，女子登床即失踪，生惊骇莫解其故。后其妹颖姑吐露秘密，原来这家主人“专以左道劫人财物，将欲举事，必先杀一人，祀神开路”，所谓招婿，不过是以女为诱饵，已有多人被害。颖姑又告以脱身之计。待其姊再次上床时，因作法隐身的“六甲符”被文登取走，二人终成夫妇。随后此女即全力相助丈夫逃离。生肩负一杖，上悬雄鸡，朝北急行。女父欲以飞剑加害，电光一闪，杖头雄鸡被斩，文登幸免于难。随后女子乘一纸鹤从天而降，二人偕归乡里。不久颖姑因不堪忍受父母左道行为，也寻文登来依。女父学仙不成，流为左道，终遭官军搜捕伏法。①

本篇含有“仙女救夫”型故事的完整结构，但又发生了新奇有趣的变异。一是仙女形象一分为二，变成了姐妹俩，由妹妹揭破姐姐按父亲策划设置的难题，促成两人婚事，导致后来姐妹共夫；二是赋予老法师形象以全新特征。其他故事中的老法师，考验或加害小伙子，其动机不过是不愿意将女儿嫁给“凡人”、“穷汉”，曲折地反映出旧时婚姻讲求“门当户对”的传统观念。这里法师却属于以妖术杀人祀神，劫人财物的旁门左道，就故事本身而论，法师之女叛离家庭不仅是为了婚姻自主，也是出于对其

① 清·沈起凤：《谐铎》，人民文学出版社，1999年新版，第65～68页。

父残暴行径的愤恨不满，这自然更增强了女主人公思想性格的光彩。然而从明清时期封建统治者残酷镇压“白莲教”等农民起义的历史背景来看，本篇故事中与官军对抗的老法师的形象被着意丑化，似乎同当时维护封建统治秩序的正统观念渗入故事有关。文学史家通常把《谐铎》作为可与《聊斋志异》相媲美的文言短篇小说集来看待，《奇婚》并非口述故事的忠实记录，我们只能把它作为“仙女救夫”故事的一种改编文本来看待，失去某些民间意趣是不足为怪的事。

可是经作家写定的《奇婚》，通过书面文本传播却产生了广泛影响，它曾作为京剧《得意缘》的本事，又被民国时期流行的一部通俗小说《江湖奇侠传》第49回至第51回所取材，敷衍得更加曲折生动。一位研究《谐铎》的台湾青年学者就此讲得好：《奇婚》篇本是一则流传于民间的口头故事，因为故事本身饶富趣味，所以为沈起凤所取，写入《谐铎》书中，成为这一型故事在中国最完整的记录，时间约在18世纪末。而这个故事也因经由沈起凤的记录，成为流行于知识分子间的文人文学；继而又成为通俗文艺作家取材的对象。这样看来，原是采自民间的一块素材，经由文人加工、润饰，再以另一种面貌呈现回到社会大众的情形，可说是一种保存与延续民间文学的方法①。

耐人寻味的是，“仙女救夫”故事在中国还有更古老的渊源，那就是汉代著名学者刘向（约公元前77—公元前6）编撰《古列女传》《有虞二妃》一篇中所述帝尧的两个女儿助舜脱险的故事。舜因至孝被帝尧赏识，将两个女儿娥皇、女英嫁给他做妻子。舜的父亲瞽叟和弟弟象却接连不断地给他出难题，想把他害死。每次都是这两姐妹给他出主意化险为夷。第一次派舜去修补高高的

① 蔡春雅：《〈谐铎〉〈奇婚〉篇与313型故事试探》，海峡两岸民间文学学术研讨会论文。

粮仓，他们偷偷拿掉梯子，放火焚仓；舜穿上妻子给他预备的鸟衣，变成鸟儿飞下。接着又派舜去淘井，等他下井之后用泥土填塞；舜又穿上妻子给他预备的龙衣，变成龙从一旁穿井而出。最后又让他去喝酒，想把他醉死；舜由于按妻子吩咐事先用掺上狗尿的水洗过身子，终日饮酒不醉。舜顺利通过这些考验之后，便接受帝尧的禅让做了天子。《古列女传》的记述，又见于《楚辞》、《孟子》、《史记》等古代文献之中。可见，它早在公元前就流行于世了①。

对上述文献人们通常都把它作为真实历史看待，其实它是一个以难题考验成婚为核心母题的虚构性故事。三个难题接连展开，每次都是由女主人公事先予以指点，帮助丈夫顺利化解；难题由一些日常生活事件构成，却又掺合法术幻想，使女主人公成为神奇不凡的人物。可见它具有此型故事的完整形态。其特殊之处是矛盾纠葛不在翁婿间而是在父子间展开，并同古代王位继承的历史传说相融合。

见于《古列女传》的舜的故事，到唐代变文中，演化成为《舜子变》。故事中的冲突纠葛在舜和恶毒继母之间展开，不是由姐妹俩而是由天帝相助他来解脱危难。其主题已超出“仙女救夫”型，另有所托了。

四

综上所述，中国“仙女救夫”型故事的原初形态，早在汉代的《有虞二妃》中，就有了书面记述文本，故事被附会到著名的古代帝王舜及其贤明妻子身上，从而得到广泛传播。清代写定的《奇婚》将女主人公争取爱情婚姻自由和反对左道妖术融为一体，显出奇趣；又经通俗小说和戏曲的再创造而深入民间。众多的现

① 详见刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 61 页。

代口头异文，可大致分为两个亚型，以《张朱二郎和花梨小姐》为代表的“学法”型，主要流行于南方，神奇幻想情节被渲染上巫术色彩，由法师师徒父女之间的纠葛来构成曲折故事，有的甚至演化成为神秘的宗教传说。还有以《奇怪林》为代表的“求妻”型，主要流行于北方，人物和情节依托“变戏法”者的生活情景而发生变异，现实生活情趣增强而宗教神秘色彩则渐趋淡薄。最值得人们注意的是故事中女主人公的形象，她因在一个超脱世俗的家庭环境中长大而野性十足，既精通法术武功无所不能，又敢于对抗父权“离经叛道”。在口头文学家热情称颂的这个奇女子身上，闪现出浪漫主义的奇光异彩。同时故事情节巧妙融合多重神秘文化因子，不断增强它惊险奇幻意趣与乡土特色。这样，它就成为一个流传广远、脍炙人口的民间故事佳作了。

“仙女救夫”是一个世界性的故事，按 AT 分类法被列为 313A 型。已知异文多达 800 余篇，主要流行于欧洲大陆。“这个故事的一切文本都有英雄落入吃人妖魔的淫威之下的情节”，“她的父亲变成一个残酷的食人妖怪，英雄受到严峻的考验”，“不管什么活计都由妖怪之女代英雄完成，她还计划和英雄一起逃走”，“超凡的妻子 + 女婿的任务 + 魔力助逃这样一种综合，能在世界各地广泛地找到，似乎与那个欧洲故事没有任何有机的联系”①。目前尚未发现中国故事和欧洲同类型故事之间存在实际联系的线索。然而在世界范围内，本类型故事为何情节结构如此相似，以及它为何能受到不同历史文化背景下广大民众的喜爱而传诵不衰，都是极有趣的比较故事学研究课题。

（刘守华）

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》中文版，上海文艺出版社，1991 年版，第 109、111 页。

两姐妹与蛇丈夫

——“蛇郎”故事解析

在人与异类婚恋的故事中，那些作为异类的动植物精灵多扮演女性角色，如蛇女、狐女、螺女、虎妻、天鹅处女等，在她们身上，闪耀出浪漫主义的奇光异彩。异类充当男性角色，让普通女子同神奇男人结合构成美妙故事的，则以“青蛙少年”和“蛇郎”这两个类型最为流行。少女嫁给一条蛇，它脱去蛇皮即变形为美男子，富有、神奇而且有情有义，由此生发出饱含人生意趣的纠葛冲突。这个看似荒诞却引人入胜的故事，深为中国各族人民所喜爱而传承至今。

中国的蛇郎故事数量极为丰富。1930 年钟敬文先生写作《蛇郎故事试探》时，引述当时采录发表的蛇郎故事 30 篇，丁乃通于 20 世纪 70 年代编撰《中国民间故事类型索引》一书时，所列出的蛇郎异文已增加到 60 余篇。刘守华于 1986 年发表《蛇郎故事比较研究》一文，使用本类型的新异文约 40 篇。随后全国开展民间文学普查，编纂《中国民间故事集成》，各地采录的蛇郎故事数量激增。仅从近几年间问世的几部故事集成来看，《中国民间故事集成·辽宁卷》及地方资料本所载有 9 篇①，《中国民间故事集成·吉林卷》载有 2 篇②，《民间故事集成·江苏卷》载

① 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 398、992 页。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 419 页。

有2篇①,《中国民间故事集成·浙江卷》及地方资料本载有23篇②,《中国民间故事集成·福建卷》及地方资料本载有12篇③,《中国民间故事集成·四川卷》及地方资料本载有53篇④,以上合计共101篇。特别值得注意的是,在祖国宝岛台湾的汉族和高山族的鲁凯人、卑南人中间,近几年来也采录到好几篇关于《蛇郎君》的优美传说⑤。这几部分材料加起来就有220余篇了。还有许多篇散见于各地编印的资料本中,实际上记录成文的中国蛇郎故事的异文已达数百篇,它们分布在祖国大陆东西南北中及海峡两岸21个省区的25个兄弟民族之中⑥,其广泛影响达到家喻户晓的程度,成为脍炙人口的民间童话精品。

一

AT分类法将神奇故事433型《蛇王子》分作433A、433B

① 《中国民间故事集成·江苏卷》,中国ISBN中心,1998年版,第544页。

② 《中国民间故事集成·浙江卷》,中国ISBN中心,1997年版,第605、896页。

③ 《中国民间故事集成·福建卷》,中国ISBN中心,1998年版,第607、891页。

④ 《中国民间故事集成·四川卷》,中国ISBN中心,1998年版,第367、647、828、1510页。

⑤ 见《台中县东势镇客语故事集》(胡万川主编),第71页,《云林县闽南语故事集》(胡万川、陈益源主编),第141页,《台东卑南族口传文学选》(金荣华整理),第165页,《台东大南村鲁凯族口传文学》(金荣华整理),第55页,《台湾高屏地区鲁凯族民间故事》(金荣华整理),第67、70、74页。

⑥ 这些故事流传的地区有:黑龙江、内蒙古、河北、河南、山东、山西、青海、新疆、西藏、四川、云南、贵州、广东、广西、河北、湖南、江苏、浙江、安徽、福建、台湾等。来自以下民族:汉、满、朝鲜、回、维吾尔、藏、羌、东乡、壮、傣、布依、水、侗、黎、高山、仡佬、傈僳、德昂、基诺、怒、彝、苗、瑶、土家等。

和433C三个亚型。其中收录中国材料甚少，这三个亚型，主要是从印欧故事中抽取出来的。丁乃通先生编撰《中国民间故事类型索引》时，依据他搜罗的中国蛇郎故事异文的普遍形态，另立了一个433D型：蛇郎和两姐妹。这个亚型的故事最为流行。还有不常见的另外两个亚型，我把它列为433E和433F型。中国特有的433D型蛇郎故事的梗概为：（1）一老汉因得到蛇的帮助，答应嫁一女给蛇。蛇上门求亲，为大姐二姐所拒绝，只有三妹愿遵父命，远嫁蛇家。（2）三妹与蛇郎成亲后，蛇郎变形为人，建立了美满幸福的家庭。大姐心怀嫉妒，害死了妹妹，冒充三妹与蛇郎同居。（3）三妹灵魂不灭，变成小鸟；小鸟被大姐杀死后，变成竹子或枣树；竹树被砍后变成竹床或木凳，不断揭露真情，表示对蛇郎的亲爱和对大姐的仇恨。（4）大姐烧了竹床或木凳，三妹的灵魂变成火炭、剪刀、金戒指等物，随后复活，夫妻团聚。大姐丑行败露，被蛇郎撵走或羞愧自尽。

本篇故事虽然以蛇郎为男主人公，蛇郎直接出面积极活动的时候并不多，它着重在叙说两姐妹围绕蛇郎所产生的纠葛冲突。试看《中国民间故事集成·辽宁卷》中所载《蛇郎》的后半截：

没过几天，蛇郎和三姑娘就成了亲。小两口和和美美，日子过得要多好有多好。

有一天，大姑娘和二姑娘上小妹妹家来串门。她们见小妹妹家吃得好，穿得好，要啥有啥，那蛇郎模样俊，脾气好，对小妹妹亲亲热热。这阵儿，大姑娘有点儿后悔啦，她寻思，当初我要是嫁给蛇郎，这福不就是自个儿的了吗？

…………

这天早晨，大姑娘和小妹妹一起照镜子，她看镜子里自个儿小脸上就多了几个浅麻子，剩下哪儿都和小妹妹长得差不多，眼珠一转，就起了歹意啦。她对小妹妹说："这镜子走模样，咱俩换换衣裳和首饰，再到井台上去照照吧！"

大姑娘和小妹妹换了衣服和首饰，来到井台上。小妹妹刚对着井口哈下腰，大姑娘一把把她推到井里去了。

大姑娘赶紧回小妹妹家，装起小妹妹来。那蛇郎也没大理会。

天要黑了，蛇郎去井台挑水，忽然从井里飞出一只小鸟来，落在蛇郎的肩头上。蛇郎见这小鸟挺稀罕人，就把它带回家去，养在笼子里，挂在窗户上。

大姑娘早晨起来，对着镜子梳头，那小鸟就唱起来："麻丫头，不害羞，对着镜子照狗头；麻丫头，不知臊，跟着妹夫睡了觉。"

大姑娘气得把小鸟一把摔在地上，摔死了。蛇郎见笼子里没了小鸟，就问大姑娘，大姑娘说是叫猫给抓死了。蛇郎挺心疼，把小鸟埋在家门前。

不久，埋小鸟的地方长出了一棵树，树上开满了花，结满了果。大姑娘走到树下，树上的果子就叭叭地往下掉，个个打在她头上。

大姑娘气得把树给砍倒了，劈巴劈巴当柴禾烧。

大姑娘正蹲在灶前往灶坑里塞小树枝子，忽然从灶口里喷出一团火来，把大姑娘烧得有皮无毛。大姑娘觉得自个儿这样子没法见人，就一头钻进灶坑里，烧死了。①

从这里可以看出，《蛇郎》故事的艺术构思特点不在表现蛇郎怎样以他的神奇手段获得人间的美好爱情，如同《青蛙少年》那样，而是"以蛇之变形来象征人的境遇变幻，将蛇郎塑造成一个由贫贱走向富贵的男子，在他命运急剧转变的过程中，将两姐

① 《蛇郎》，辽宁省辽中县满族农妇任泰芳（不识字）讲述，《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 399 页。本篇没有大团圆结局，是一个例外。

妹——实际上是两种女性的思想性格进行鲜明对比。心地善良淳朴的妹妹不嫌蛇郎贫贱，终获幸福。开始嫌弃蛇郎的大姐后来又以卑劣手段害死妹妹，企图攫取富贵，落得可耻下场。中国蛇郎故事大都具备三妹灵魂不灭，连续变形抗争的情节。妹妹不仅有着善良的品格，还有不屈不挠的斗争意志，从而成为一大特点"①。中国传统戏曲剧目《姊妹易嫁》，以写实手法，叙说两姐妹围绕一个由放牛娃出身经科考而获得功名富贵的男人所发生的婚姻纠葛，体裁不同，而艺术构思和文化内涵却完全一致。《蛇郎》的主题，正如一首情歌所表达的："茄子开花球打球，心愿嫁郎不怕穷，只要两人情意好，做来做去天会红。"故事中被人们称颂的小妹妹同蛇郎的婚事是由父亲许婚、蜜蜂做媒而实现的，这些描述不用说是经由"父母之命，媒妁之言"而缔结婚姻的旧时婚俗的写照，含有"嫁鸡随鸡，嫁狗随狗，嫁给老蛇坐地守"的思想局限性；同时它又表现出女性对美好婚姻和婚后奇迹的热烈憧憬；尤其是妹妹不屈不挠捍卫自己人生权利的执着表现，更使人们受到深刻有力的感染，它也就成为本类型故事中最能牵动人心的核心母题。

二

在中国蛇郎故事中，还有一个亚型为蛇始祖型，即那位娶人间少女的蛇郎后来成了某一民族或氏族的始祖，它在体裁上属于始祖传说。台湾卑南和鲁凯人讲述的蛇郎故事，就以蛇始祖型为主，如卑南人的《蛇郎君》。

大南村有一位漂亮少女，很多头目的男孩向她求婚她都不接受，因为她爱上了一条蛇。后来蛇向少女的父母提亲，把少女娶回家去。蛇的家在深山的一个湖里，他们生了很多

① 刘守华：《蛇郎故事比较研究》，《民间文学论坛》，1987年第3期。

鸟、蛇等动物，于是世界上就有了各种禽兽。①

口述者所提供的只是一个梗概，原故事无疑要丰满很多。

鲁凯村的《蛇郎君》是一位名叫杜玉英的女性用汉语讲述的，属同一类型，而情节和细节却十分生动，引人入胜，梗概如下：

从前有一位头目的女儿叫玛嫩，爱上了一条百步蛇。别人看到的是一条蛇，她见到的却是一位年轻英俊的王子，是从外地特地来向她求婚的。他俩决定结婚，男方送来聘礼。婚礼依照平时习俗举行。玛嫩嫁给高山上的蛇家。她看到自己进去的地方是一座宫殿，别人看到的却是一个湖。后来，人们在每年举行丰年祭之前，都要请祖先来尝一尝，我们的头目看到蛇尝过小米饭以后慢慢地回去了，便向大家宣布："我们的祖先已经回来尝过小米饭了，现在可以举行丰年祭了。"②

《鲁凯族口传文学》一书中还附录了由另外两位老人所讲的蛇郎君故事，内容与之大同小异。

卑南族故事中，少女嫁蛇之后，"他们生了很多鸟、蛇等动物，于是世界上就有了各种禽兽"。鲁凯族故事中，少女嫁给百步蛇之后所生的子孙，成为"我们的祖先"以及人们一年一度举行丰年祭必须祭拜的对象。它们属于始祖型传说的特质十分明显。罗香林先生20世纪40年代作《古代百越分布考》③，首次提及古代越人的蛇图腾崇拜遗存于有关蛇郎的口头传说中，他

① 金荣华整理：《台东卑南族口传文学选》，中国文化大学，1989年版，第165页，陈锡孚1966年口述。

② 金荣华整理：《台东大南村鲁凯族口传文学》，中国文化大学，1989年版，第55～60页。

③ 载《中夏系统中之百越》，独立出版社，1943年版。

认为：

> 此传说之最足令人玩味的，为以年少貌美之女子，出嫁恶蛇，而恶蛇为能呈现人形之王子。此与远古图腾社会之组织与信仰，有其承袭演进之关系。盖远古之图腾社会，每选择貌美女子贡献与图腾祖，为能使种人繁殖，而其贡献仪节即为以巫术形式献与图腾祖婚配，图腾之标志虽常为非人形之动植物或其他自然物，然实际所与接触之对象，则常为巫者或属于部落首领之真人。

这里说的奉献少女与图腾祖婚配，是采取由巫者扮演图腾祖的象征形式。是否有更野蛮的形式，即将少女直接奉献给作为图腾崇拜的蛇，以完成这种仪式的呢？看来也是有的。晋人干宝所撰《搜神记》中，有一篇《李寄斩蛇》的著名传说，说闽中某山谷中有大蛇，“土俗常惧”，人们每年要给它奉献十二三岁的少女，“至八月朝祭，送蛇穴口”，结果都被蛇吞吃了。后有一个叫李寄的女孩子奋力斩蛇，才废除这一陋俗。为什么一定要用女孩子来祭蛇，显然正是越族人以蛇为图腾祖，名为给蛇王娶妇，实则为以人作牺牲献祭的更原始习俗的表现。在李寄斩蛇故事流行之前，应当是有肯定这一图腾婚的蛇郎故事生于民间的。在云南地区白族、怒族所属的那些崇蛇的氏族中，关于蛇始祖的传说一直传承至今，《三姑娘和蛇氏族》就讲，三姑娘上山割茅草，嫁给了一条青蛇，她给蛇郎生了两个儿子，“两弟兄都有好几个儿子，有的说怒族话，有的说傈僳话，还有的说别的话，他们就叫蛇氏族”①。

古代闽中是闽越人居住的地方，闽越人以蛇为图腾由来已久，汉代许慎《说文解字》释“闽”字道：“闽，东南越，蛇种。”早期的蛇郎故事就是蛇图腾崇拜的伴生物。关于台湾的卑

① 见《白族民间故事》，云南人民出版社，1982年版，第84～86页。

南、鲁凯等高山族的来源，有关学者指出：

> 高山族的来源是多样的。考古材料、历史文献以及民族学资料证明，高山族先民主要来自祖国大陆东南沿海一带，是古越人的一支——闽越的后裔，但也融合了少数来自琉球群岛和菲律宾群岛等地的居民。①

卑南、鲁凯人在口头文学中传承不息的始祖型“蛇郎君”故事，只能从越族崇蛇的古老文化因子中求得合理的解释。

以上几篇《蛇郎君》故事异文，在叙述中都强调，第一，“她看到的是一位年轻英俊的王子，是一位从外地来向她求婚的王子，而别人看到的则是一条百步蛇”。第二，别人看见女主人公进去的地方是一个湖，而她本人“看到她就要进去的那幢房子是一座宫殿”；众人都为女孩子为蛇王子所喜欢而感到高兴。第三，结束故事叙述之后，讲述人告诉听众，这位迎娶少女的蛇王子就是他们民族的祖先，“我们把百步蛇看作是早先头目的子孙”。总之，故事中把人们尊崇蛇王的心态表现得十分突出，口头叙说显然是古代以少女奉献蛇图腾祖先这一仪式留下的遗迹。关于接受聘礼、按流行习俗操办婚事等等，则是后来添加的细节。就整体而言，它们保持着十分古朴的风貌，是关于图腾婚和古代越文化的极为难得的口碑资料。岑家梧在《图腾艺术史》中告诉我们：“台湾蕃族（高山族），每一蕃社必有他们祖先起源的历史传说，鸟蛇化身而为其社祖者甚多。”② 这一论断在卑南、鲁凯人的口传文学中得到完全证实。

大陆民众广泛传诵的蛇郎和两姐妹故事，在台湾汉族和高山族口头文学中也照样很流行，如在台中县东势镇采录的客语故事

---

① 许良国、曾思奇：《高山族风俗志》，中央民族学院出版社，1988年版，第5页。

② 《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第20页。

《蛇郎君的故事》①，在云林县采录的闽南语故事《蛇郎君》②，不仅整体形态，甚至许多细节和用语也和福建的《蛇郎君》十分接近。台东卑南人所讲的《虎郎君》，除将作为男主人公原型蛇换成老虎之外，其他部分均沿用蛇郎和两姐妹型故事的情节结构。至于鲁凯人所讲之《蛇郎君》，后半截没有姐妹争夫、妹妹变形复仇的叙说，表明这一情节不适合鲁凯人的生活习俗因而被排斥，但开头关于百步蛇以山花向家有三个女儿的老汉提亲的叙述则显然受了汉族故事的影响。正如一位台湾民间文艺学家所指出的："从历史的地域的角度看，这一型的故事传入鲁凯族，应当是经由居住在台湾的汉族。……鲁凯族显然只取了这一型故事的第一部分，因为它是可以独立的一个单元，而且也有孝心女儿结果有好归宿的正面意义。"③ 基于蛇崇拜的民俗文化背景所构造的同型蛇郎故事在海峡两岸众口相传，从一个特殊层面昭示出中华文化根基的深厚有力，这是耐人深思的④。

三

蛇郎故事就其大体结构而言，在世界上许多国家有其普同性，因而它是一个著名的世界性故事，或者说是一个在世界广大地区流动的巨大"故事圈"。可是就它的具体形态来考察，又有着很鲜明的民族性。433F 始祖型蛇郎传说，特别是 433D 型蛇郎与两姐妹故事，为中国所特有，其地理分布范围与界限泾渭分

---

① 胡万川主编：《东势镇客语故事集》，台中县立文化中心，1994 年印行，第 71～77 页。

② 胡万川、陈益源主编：《云林县闽南语故事集》，云林县文化局，1999 年印行，第 141～151 页。

③ 金荣华：《鲁凯族口传故事试探》，见《台湾高屏地区鲁凯族民间故事·附录三》，中国口传文学学会，1999 年出版。

④ 详见《闽台蛇郎故事的民俗文化根基》，《民间文学论坛》，1995 年第 4 期。

明，绝少混杂。造成这种情况的奥秘何在？答案只能从不同民族的古老文化因子中去追索。中国的两种主要类型的蛇郎故事，尽管具体情节很不相同，却都是建立在尊崇蛇，以蛇作为神奇美好男子形象的文化心态基础之上，而这一文化心态根源于古代越人的蛇崇拜，历经千年沧桑未能磨灭。

印度虽然也有一些地方流行蛇崇拜的习俗，但因崇信佛教，讲究“轮回转世”，包括蛇在内的各种畜类，常被看作是人类前生作恶的回报。所以印度流行的蛇王子故事（433A、433B），主人公不是被人施魔法，就是自己作恶遭惩罚而获得蛇的丑陋外形。流行的情节模式是女主人公用自己的美好爱情，帮助这位王子摆脱厄运，恢复人的本相。在它的影响下产生的欧洲的《美人与兽》，也保持了这一构思特点。

我国的东邻日本所流行的蛇婿故事大体上都属于蛇精作祟型（433E）。由蛇精幻化而成的小伙子主动上门寻求意中人，后来不是被女孩子本人就是被她的父母设计害死，结局十分悲惨。许多日本学者都曾揭示这一特点，如柳田国男就说，按一般民间故事叙述逻辑，“嫁给大蛇的孝顺孩子”理应得到好报。可是在日本，“这非常不符合民意，所以人们总是把故事的结尾部分给改成了不是讨伐，就是诛灭，置之死地而后快”①。还有一位年轻日本学者将中日蛇郎故事作比较之后说，日本的蛇郎从来就不曾得到中国蛇郎那样的好运气，他们都是死于自己所钟爱的女人之手。为什么要这样安排？这是因为日本人把蛇看作邪神，由此便形成了“日本民间故事中的蛇郎故事恐惧成分多，并与击败邪神故事相联系”的民族文化特征②。

---

① 柳田国男：《传说论》，中国民间文艺出版社，1985 年版，第 25 页。

② 志村三喜：《围绕蛇郎和龙女谈彝族民间故事的源流》，《山茶》，1985 年第 5 期。

中国大陆也有蛇精作祟淫人妻女被人识破或予以斩杀的故事，《李寄斩蛇》就是它的早期形态。佛教和道教兴起之后，由高僧高道来斩除蛇妖逐渐构成为一个大的故事类型。与此同时，按传统婚俗模式所编织的“女嫁蛇”故事依然为人们所津津乐道。由于受“龙蛇一体”观念之影响，越人崇蛇的心理扩展到中华大地上许多兄弟民族中间，赋予蛇族以神奇、高贵品质的口头文学也渐流行起来。在晋代大文学家陶潜所撰《搜神后记》中，就有《女嫁蛇》一篇，宋人录入《太平广记》，改题为《太元士人》，现全文照录如下：

晋太元中，士人有嫁女于近村者。至时，夫家遣人来迎，女家好发遣，又令女弟送之。既至，重门累阁，拟于王侯。廊柱下有灯火，一婢子严庄直守。后房帷帐甚美。至夜，女抱乳母涕泣，而口不得言。乳母密于帐中以手潜摸之，则是蛇，如数围柱，缠其女，从足至头。乳母惊走出。柱下守灯婢子，悉是小蛇，灯火是蛇眼。①

这里的蛇家，已拥有可以与王侯相比拟的豪华宅第，而且完全是按世俗礼仪来操办婚事。小蛇均化身为奴婢各司其职，那蛇精显然也以人世间新郎官的姿态，在婚礼上出现过。只是进洞房以后现出原形才使乳母惊骇而逃。这个情节结构并不完整的故事似乎就是中国蛇郎的雏型。将少女献祭给蛇神以祈福消灾的传说，是基于原始信仰和习俗而构成的；这个女嫁蛇故事，将这一神奇婚姻世俗化、文学化，已开始具有后世民间幻想故事的艺术特征。沿此线索，口头文家进一步将人们的婚姻生活理想和现实的婚姻家庭纠葛同蛇婚传说相融合，精心缀合，巧妙穿插，就构成近现代蛇郎故事的优美形态了。

在口头传承过程中获得压倒优势的蛇郎与两姐妹故事，具有

① 《太平广记》第456卷，中华书局，1959年版，第3729页。

十分精美的艺术形式。它由嫁蛇、遇害、变形和团圆四个情节单元，构成首尾完整、富于波澜曲折的故事情节；而且三个人物分别在不同情节单元里得到展现他们思想性格的活动空间，因而各有其神采。情节发展神奇莫测、出人意外，如蛇提亲，女嫁蛇，蛇变形为人，人死后灵魂不灭，幻化成动植物复仇泄恨，最后起死回生等；可是它在细节上又充满日常生活情趣，活泼动人，如对蛇接亲场面的描绘："牛驮胭脂马驮粉，骆驼驮的十样锦，雀儿衔上红头绳，燕儿抱上花酒瓶，绵羊驮上洗脸盆。"又如对妹妹变形复仇的叙说："二女子生气把树砍了，砍了做成个板凳，说'我坐你一世，坐你一世！'她男人往上一坐，又平稳，又光滑；她一坐，上面有刺哩，扎的她龇牙咧嘴。"① 在用大胆想象构造的艺术空间里，倾注丰富情感与智慧，由此获得扣人心弦的艺术魅力。

它的众多异文均保持着主干情节的一致性，和其他故事类型相比较，形态显得更为稳定；然而在不同民族不同地区流传时，又被故事讲述家灵活地渲染上本地风光，显得多姿多彩。如一般地区均以蛇郎为主角，海南黎族却以他们常见的海龟来扮演这一角色。开头部分老汉因想摘取几朵山间野花送给女儿从而遭遇蛇郎的情节，在众多异文中只是一种无名野花，并无特别含义，台湾鲁凯族讲述的《蛇郎君》中，却限定为百合花，因在鲁凯人中，百合花象征女性的贞洁，而且戴百合花是贵族才有的特权，它在鲁凯人习俗中特别受到尊敬和喜爱。让蛇郎用百合花讨亲，便具有不同寻常的意义②。结尾部分分辨真假妻子的情节，安徽故事是把夫妻两人的头发打开，看能否交纠不脱，这一构想来自汉族结发成亲的传统习俗。广西壮族故事则让两姐妹来跳火堆，它从用"神判"来分辨善恶的古老习俗中吸取而来。这些因地制

---

① 见内蒙著名女故事家秦地女口述《蛇郎》，《民间文学》，1955年4月。

② 见金荣华整理《台湾高屏地区鲁凯族民间故事》，第136页。

宜的局部变异，使故事更能适应人们的多种审美情趣从而增强了它的艺术活力。

蛇郎也是吸引众多民间文艺学家关注的一个研究课题。周作人很早就提出，它在文化史研究上，“是极有学术价值的故事之一”①。专门研究文章，有钟敬文于20世纪30年代发表的《蛇郎故事试探》②，刘守华于20世纪80年代发表的《蛇郎故事比较研究》，以及刘魁立于20世纪90年代发表的《中国蛇郎故事类型研究》③ 等。它们或着重于故事中所含民俗文化母题的阐释，或着重于叙事形态的解剖，或着重于不同国家间蛇郎故事的比较研究，均有各自的新发现与独到成就。

（刘守华）

蛤蟆儿讨亲的风波

——“青蛙丈夫”故事解析

现实的人兽婚恋是不可能的，文学中亦真亦幻的人兽之恋不仅大量出现，而且被描绘得神秘而美丽，令人心动。我国百姓似乎特别钟情于用文学的方式来叙说人兽婚恋的悲欢苦乐，“青蛙丈夫”就是讲述这类婚恋而具有代表性的故事类型之一。

一

久婚不孕的夫妇生下青蛙，十分沮丧。但蛙儿来到人间，具有人的思想情感和超人的能力。他帮助父母做事，以哭、笑、跳

① 林兰编：《渔夫的情人》，上海北新出局，1931年版。

② 见《钟敬文民间文学论集》下册，上海文艺出版社，1985年版，第192～208页。

③ 见《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年版，第134～147页。

等方式威慑对方，或以解难题的方式娶到了善良美丽的姑娘。当自己由蛙变人的秘密被人知道后，青蛙丈夫或生或死，或走或留。这就是传承久远、流播广泛的我国“青蛙丈夫”型故事的主要情节。

中国“青蛙丈夫”型故事很早就引起人们的注意，1937 年出版的德国学者艾伯华的《中国民间故事类型》一书就有“蛤蟆儿子”类，并将该类型故事分解为六个情节①。美籍华裔学者丁乃通的《中国民间故事类型索引》在 AT 分类法基础上，立足于大量的中国材料，将中国该类型故事取名为“神蛙丈夫”，把中国同型故事用“生子”、“许婚条件和婚姻”、“其他功绩”、“解脱魔域”、“登位”五个单元加以概括②。20 世纪 50 年代以来经过我国无数民间文学工作者的努力，目前已搜集到许多异文，仅笔者手头就有 120 余篇。这些异文集中分布在我国汉、赫哲、鄂伦春、朝鲜、满、蒙古、回、维吾尔、锡伯、哈萨克、裕固、土、藏、羌、彝、纳西、白、哈尼、瑶、壮、黎、畲等民族生活的大片地区。根据这些异文的中国实际，笔者将其分为四个亚型：

亚型Ⅰ：主动型。该亚型讲述姑娘或家人窥探到青蛙的秘密后，主动提出与青蛙联姻，典型篇目有辽宁的《蛤蟆儿》③、《癞蛤蟆儿子》④ 等。吉林《蛤蟆儿》⑤ 是这样讲述的：

老两口在娘娘庙会上祈神，不久生了个蛤蟆儿，老头子

---

①［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999 年版，第 83～84 页。

②［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 129～132 页。

③ 见大连西岗区民间文学集成领导小组编《西岗资料本》，1988 年编印，第 259～262 页。

④ 见辽宁义县民间文学三套集成领导小组编《义县资料本》（下），1989 年编印。

⑤《中国民间故事集成·吉林卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 465～466 页。

一气之下离家出走。

蛤蟆儿长大去找爹，店主三姑娘在黑夜发现蛤蟆儿原来是一位英俊的青年，决意嫁给他。嫁过门的姑娘趁青蛙丈夫熟睡之时，将他的蛙皮丢进火炕烧了，从此，蛤蟆儿再也无法变成蛤蟆，老两口家的日子也越过越红火。

"青蛙丈夫"主动亚型集中分布在我国北方地区，其情节的共同点为：妻子生下蛙儿，丈夫觉得难堪，独自外出做生意，母子二人相依为命，生活也越来越好。蛙儿长大，独自去寻找十几年前抛弃他的父亲。蛙儿不仅以自己的智慧找到了父亲，而且迎娶到美丽善良的媳妇。

主动型"青蛙丈夫"故事，处处闪烁着我国北方文化的特点：娘娘庙会、经贸商贾，以及姑娘的大胆、泼辣和直率是我国其他地区同型故事所没有的。

亚型Ⅱ：威胁型。威胁型是青蛙显现神力威胁女方父母，达到求娶的目的，代表性篇目有藏族《青蛙骑手》①、纳西族《青蛙伙子》②、傈僳族《青蛙伙子》③、哈尼族《蛤蟆讨媳妇》④、彝族《青蛙仙子》⑤、湖北汉族《绿袍小将》⑥ 等。

---

① 见《藏族民间故事选》,上海文艺出版社,1980年版,第289～304页。

②《中华民族故事大系》第9卷，上海文艺出版社，1995年版，第837～840页。

③《中华民族故事大系》第7卷，上海文艺出版社，1995年版，第340～346页。

④《中华民族故事大系》第6卷，上海文艺出版社，1995年版，第158～161页。

⑤《中国民间故事集成·四川卷》(下)，中国ISBN中心，1998年版，第866～868页。

⑥ 刘守华编选：《绿袍小将》，长江文艺出版社，1985年版，第7～11页。

> 龙王为感谢一辈子做好事的老两口，将三太子派到人间，做了老俩口家的青蛙儿子。蛙儿出生即帮父母做家务，长大后以哭、笑、跳威胁南方国王，国王迫于压力，只好将三公主嫁给他。三公主来到青蛙家，在赛马会期间，发现了青蛙原来是一位英俊的男子。高兴之余将青蛙皮烧了。失去蛙皮的丈夫再也没有神奇的本事。①

威胁型“青蛙丈夫”故事集中分布在我国西部少数民族，它一般有媒人形象、赛马情节以及对青蛙皮作用的张扬。

威胁亚型中还有以起死回生的神奇力量步步威逼对方，让对方父母在畏惧中答应女儿的婚事。如新疆蒙古族《青蛙王子》②、赫哲族《蛤蟆儿》③、锡伯族《青蛙儿子》④ 等。

> 蛤蟆儿父亲去有钱人家提亲，被剁成两截、四段、肉酱，蛤蟆儿在父亲尸体周围左转、右转，死去的父亲复活了。“那有钱人一见，吓得跪下给他磕头，把婚事一口答应下来了。”⑤

用起死回生的方法威胁对方的青蛙丈夫故事，主要分布在萨满教盛行的北方阿尔泰语系诸民族之中。

亚型Ⅲ：考验型。青蛙儿子要想娶到富贵人家的女儿，必须完成其父亲索要的聘礼，以期达到拒绝的目的。然而小小的青蛙

---

① 《中国民间故事集成·四川卷》（下），中国 ISBN 中心，1998 年版，第 1025～1027 页。

② 姚宝瑄选编：《新疆民族神话故事选》，新疆人民出版社，1989 年版，第 161～169 页。

③ 王士媛等编：《赫哲族民间故事选》，上海文艺出版社，第 157～158 页。

④ 《中华民族故事大系》第 13 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 429～435 页。

⑤ 王士媛等编:《赫哲族民间故事选》,上海文艺出版社,第 157～158 页。

却轻而易举地办到了。这类代表性篇目有景颇族《青蛙娶亲》①、白族《青蛙讨媳妇》②、仡佬族《青蛙讨媳妇》③、苗族《青蛙儿子》④、畲族《蛙崽成亲》⑤等。在"青蛙丈夫"考验亚型中，姑娘父亲所出的难题除了考验青蛙一般的生活能力外，还考验其力量、品德等。如有的要青蛙舂碓、砍树、扛大石；有的要三斗瓜子金，三把龙胡子，三颗夜明珠；有的要一只金脸盆，九十节的竹子，九十九柞长的头发、一把老虎肋骨；有的要一百头牛，一百匹马，一百支枪，一百床金丝被；有的要金盘银碗，山头大的糯米粑粑，水塘大的一缸酒；有的要一斗二升瓜子金，二十四个宝珠等。这些事情于常人是难以办到的，但青蛙凭借自己的力量通过了考验，迎娶到理想的伴侣。

"青蛙丈夫"考验亚型故事主要分布在我国南方，尤其是西南少数民族地区，故事不仅处处充盈着西南山地文化的特点，而且以"考验"为核心组织故事与西南少数民族盛行的婚前考验习俗密切相关。

当然作为一个优秀的民间故事类型，它在反映大众多样化审美倾向的同时，还遵循着历史文化流变的规律，"青蛙丈夫"中出现"威胁与考验"相结合的叙事方式就颇具文化意味。青海土

① 《中华民族故事大系》第 10 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 167～170 页。

② 大理白族自治州文化局编：《白族民间故事》，上海文艺出版社，1984 年版，第 84～92 页。

③ 中国民研会贵州分会·贵州民院编：《民间文学资料·仡佬族民间故事》第 49 集，第 248～250 页。

④ 《中国民间故事集成·四川卷》（下），中国 ISBN 中心，1998 年版，第 1378～1379 页。

⑤ 《蛙崽成亲》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 620～621 页。

族《莫日特巴蛙》[①]、四川藏族《青蛙儿子》[②] 等的情节，前半部分是青蛙显神力威胁对方，对方面对青蛙巨大的力量害怕了，但又不得不遵守民族的婚俗习惯，于是就提出索要聘礼，这也就出现考验难题了。威胁与考验亚型相结合的“青蛙丈夫”故事一般分布在民族交往频繁或民族交叉边缘地带。它在传承本民族古老故事之时，又不时吸收周边民族同型故事的文化，将外族故事民族化，外域故事本土化，从而为该类型故事提供新的发展契机。

亚型Ⅳ：青蛙姑娘型。该亚型主角是青蛙姑娘，其情节有两种形态，一是由男子射箭决定自己的婚姻，箭落在池塘，只好把青蛙当媳妇。青蛙割麦、捆麦十分利索，秘密被发现后，丈夫烧掉蛙皮，顿时姑娘浑身冰凉，颤抖不已，狂风卷走了姑娘。丈夫历尽千难万险，打败敌手，接回青蛙媳妇。较典型作品有新疆俄罗斯族《青蛙公主瓦西丽莎》[③]、湖北英山《青蛙姑娘》[④] 等。

这一形态的故事，明显是将“青蛙丈夫”故事的主要角色进行了置换，使其更符合民族和地域民众的欣赏习惯。

“青蛙姑娘”亚型还有一种没有婚姻的情节的形态。如辽宁盖县《青蛙姑娘》[⑤]、辽宁营口《青蛙姑娘》[⑥] 等。它讲述老人在外捡到一只青蛙，青蛙帮父母砍柴、烧饭做家务，老两口觉得

① 见《中华民族故事大系》第 10 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 195～815 页。

② 见周贤中搜集整理《新娘鸟》，重庆出版社，1984 年版，第 31～34 页。

③ 见《中华民族故事大系》第 14 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 773～780 页。

④ 见《中国民间故事集成·湖北卷》，中国民间文艺出版社，1990 年版，第 82～86 页。

⑤ 辽宁盖县民间文学三套集成编委会编《中国民间文学三套集成辽宁卷·盖县资料本》，1988 年编印，第 366～368 页。

⑥ 中国民间文学集成辽宁卷编委会编《营口市卷》，1988 年编印，第 406～408 页。

奇怪，偷偷发现青蛙原来是一个手脚麻利的姑娘。青蛙姑娘得知真相被识破，只好离开老两口。

青蛙姑娘来到人间，无偿帮助善良的老百姓，为他们带来欢乐和财富，它从一个侧面对勤劳善良品德进行了歌颂和肯定。同时这种形态的故事情节单纯，线索单一，尽管没有“丈夫”或“媳妇”出现，但是“青蛙姑娘”降临人世，帮助无子孤单的老两口，以及“变形”、“窥探”等情节均是“青蛙丈夫”中固定的结构单元，因此将它视为“神蛙丈夫”型故事的一个变异形态，是合乎类型划分逻辑的。

至此，我们已将“青蛙丈夫”型故事几种形态作了简单的描述，它表明该型故事的丰富性和复杂性，及其久远的历史源脉。

二

“青蛙丈夫”型故事赢得民众的喜爱得益于故事具有深厚的民俗信仰基础，以及它所反映的思想与百姓审美心理相契合，而它所显露的思想及其审美心理发轫于故事中几个关键的母题。

怪异的诞生：中国“青蛙丈夫”故事，青蛙儿的诞生十分离奇。无子的老两口急盼生子以期传承香火，然而生下来的却是怪异的青蛙儿。就是这样一个青蛙儿，也少不了父母千百次虔诚的祈祷、呼唤。有向灶王爷求子的：“张灶王、张灶王，年年辞别你上天堂。俺男根女花没一点，你哪怕是叫俺有个蛤蟆儿呢，俺也成年给你烧香烧火把头磕。”① 有向天神祈子的：“苍天啊，赐给我一个儿子吧！”② 也有向山神、水神墨尔扎那神祈祷的③ 等

---

①《蛤蟆儿》，见中国民间文艺研究会山东分会编《四老人故事集》，1986年编印，第98～102页，第259～262页。

②《蛤蟆儿》，见辽宁民间文学集成《西岗资料本》，1988年编印，第259～262页。

③《青蛙骑手》，见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第289～304页。

等，向神灵祈子是中国“青蛙丈夫”故事传承的共同特点。老两口祈子的目的除了解除生活中的寂寞、凄苦以外，更重要的是传续后代，因此“青蛙丈夫”以“怪异的诞生”母题作为开头，成为故事的发展基调，使该类型故事闪烁着浓厚伦理孝道的思想火花。

神奇的婚姻：虽然青蛙与美女的结合神奇、神秘，但其求婚、说媒、迎娶、入洞房等过程却仍然是在世俗婚姻习惯中完成的，因此“神奇婚姻”母题首先包含着中华民族丰富多彩的婚俗内容：

威胁亚型在女方父母不同意的情况之下，青蛙儿子用自己的神力威慑对方强逼女方同意，带有封建强制婚的特点。

考验亚型中的女方父母索要贵重聘礼，既反映了我国婚姻聘礼盛行的现实，又留有买卖婚的影子，辽宁《蛤蟆儿》更为直露，当蛤蟆儿家庭富有以后，就有不少人上门求亲。“老太太，你要不嫌乎，我这孩子卖给你。”“你要多少钱？我都拿。”这样蛤蟆儿父母用钱财替他买了一个媳妇①。

除了上述一个又一个婚姻形式外，“青蛙丈夫”在迎娶媳妇时还有诸如媒人说合、婚前洗澡习俗等，这些丰富的婚姻习俗，不仅使故事的发展合情合理，还保留了弥足珍贵的民俗学资料。

神奇婚姻母题作为故事的核心，寄寓了我国民众的审美思想。青蛙外表丑陋，但他勇敢、勤劳、善良、孝顺，并且具有超人的胆识和力量，这些特点不自觉地转移了民众的审美视线，注重“青蛙丈夫”美好的品格。在刻画青蛙丈夫内心美好的同时，创作者并没有忘记对青蛙媳妇迷人外表的描绘。“当三个公主都出现时，青蛙被幺女的美貌惊呆了，她弯弯的眉毛，大大的眼

---

①《蛤蟆儿》，见抚顺民间文学三套集成领导小组编《八老人故事专集》，1986年编印，第19～23页。

睛，高高的鼻梁，樱桃小嘴，白白的皮肤，杨柳般的腰枝，而且心地善良。”①“青蛙丈夫”型故事的男性力量无穷，才华横溢，足智多谋；女性惊艳无比，朴素大方，这些无疑是中华民族“郎才女貌”审美观念的具体表现。同时丑陋怪异的青蛙能迎娶到最善良、最美丽的姑娘，暗示着故事讲述者对弱小、卑贱者的同情。

神秘蛙皮：青蛙之所以成为丈夫以及青蛙丈夫既是人又是神的特性得益于它的“蛙皮”。他穿上蛙皮是神，脱下蛙皮是人。因此作为妻子和“丈夫”追求的终极目标就是如何将“蛙皮”脱去。但“蛙皮”是青蛙丈夫强有力的保护伞、护身符，一旦“蛙皮”遭到破坏，将殃及青蛙丈夫的安全。“青蛙皮子丢进火塘里烧了。谁知青蛙刚到赛场，人们张望迎接他的到来时，肚子突然痛了起来。”②“少年看她，她正在烧蛙皮，立刻吓得脸上没有血色。——少年长长地叹了一口气，没有一点气力地倒在屋前的大石上。”③“她做饭时，趁丈夫没注意，把丈夫藏在柜底下的原形蛙皮，丢进了着得正旺的火坑里。”“此刻她听丈夫嗷嗷两声惨叫。她跑进里屋一看，丈夫已经气绝身亡。”④

一只青蛙脱下蛙皮可以变成美男子，一旦蛙皮受损将伤害其身体乃至性命，看来“蛙皮”绝非生物意义的蛙皮，而是弥漫着

①《青蛙仙子》，见《中国民间故事集成·四川卷》（下），中国ISBN中心，1997年版，第866～869页。

②《青蛙仙子》，见《中国民间故事集成·四川卷》（下），中国ISBN中心，1997年版，第866～869页。

③《青蛙骑手》，见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第289～304页。

④《蛤蟆儿的故事》，见辽宁《新宾民间文学集成》（三），1987年编印。

神奇的巫术色彩。“蛙皮”在“青蛙丈夫”型故事中是联结“青蛙”与“丈夫”、神与人的惟一纽带。

虽然“蛙皮”作用非同一般，但并不是无法消解的。“蛤蟆与蜈蚣精战得出了一身臭汗，见了大缸的水，就跳进去洗澡，谁知那水是蜈蚣精漱口用的，洗着洗着，慢慢地蛤蟆皮融化了，等蛤蟆从缸里出来，已变成一个又白又漂亮的后生子。”①

当听到迎接姑娘花轿的锣鼓声，“青蛙扑通一下，跳到装满开水的盆子里，厚厚地脱了一层皮，变成了一个漂亮的小伙子”②。

青蛙伙子拾帕“见公主在烧自己的皮，赶忙上前从火塘里抢还没有烧完的一半。于是，漂亮的拾帕小伙子下半身又变成了青蛙的模样。公主边说边流泪，她的泪水滴在拾帕的下半身上，脱去了青蛙的模样，把小青蛙变成了拾帕小伙子”③。

“蛙皮”有巫术功能，百姓们就选择具有神奇功效的“水”来破解这种巫术。被华夏子孙信仰的水所具有的禳灾、解毒、除污、驱恶的民俗功能在“青蛙丈夫”故事中得以很好的发挥，因此“神秘蛙皮”母题寄寓着我国百姓久久难以泯灭的“巫术”思想。同时“蛙皮”的消解，还通过姑娘的泪水或得到姑娘的爱情来完成。青蛙丈夫穿上蛙皮或脱掉蛙皮，在很大程度上是对姑娘情感的考验。因此“蛙皮”母题还无限夸大了人间情感的力量。它充分肯定了人间母子之情、夫妻之爱的巨大力量！

---

① 《蛤蟆传奇》，见《中国民间文学集成·湖南卷南县资料本》，1989年编印。

② 《青蛙儿子》，见湖北《京山县民间文学资料汇编》，第79页。

③ 《青蛙伙子》，见《中华民族故事大系》第7卷，上海文艺出版社，1995年版，第340～346页。

三

“青蛙丈夫”型故事中的青蛙以其鲜明的形象寄寓了深刻的思想内容，那么创作者是通过什么艺术手段来达到这一目的呢？

首先是夸张手法的运用，强化了青蛙的神奇力量和精神品格。“青蛙丈夫”型故事的产生是以原始青蛙信仰为基础，它包含着浓厚的宗教巫术行为，这种建立在原始信仰基础上的夸张，使小小青蛙使出的一系列动作引发出的震惊世俗的变化显得合情合理。

青蛙出生后就能帮父母送饭、担水、犁地，你说神奇不神奇！更令人惊异的是青蛙的哭使“天昏地暗，电闪雷鸣，狂风大作，还下起大暴雨，洪水滚滚，波浪滔滔，皇宫内成了汪洋大海”，“青蛙笑一声，太阳多一个；笑两声，多两个；越笑越多，晒得院内的石板火烫了，房内也快燃烧了”①。

青蛙还能统领千军万马杀退入侵的敌人，也能上天入地寻找娶亲的聘礼，真是无所不能。这些建立在青蛙民俗信仰基础上的夸张，并不显得虚幻，反而能将人们的审美视点集中在青蛙丈夫的内在智慧和巨大力量上。当然故事在运用夸张手法的同时，也包含着强烈的对比。例如青蛙外形的小与潜在力量的大，外貌的丑陋与内在的美好以及青蛙家庭的贫贱与媳妇家庭的高贵与富有，这些夸张与对比手法的结合使用贯穿故事发展的始终，无疑对人物形象的塑造与思想内容的表达起到了积极的作用。

其次，“青蛙丈夫”型故事一般篇幅较长，其情节结构复杂多变。说它复杂，主要体现在两个方面：

其一，情节曲折跌宕。无子老夫妇满怀热情迎接孩子诞生，生出的却是青蛙儿，丈夫离家出走，青蛙儿却使家庭富有而充满欢乐。原本安定的生活却因青蛙儿要娶媳妇，弄得父母内外为

① 《青蛙伙子》，见《中国民族故事大系》，上海文艺出版社，1995年版，第340～346页。

难，媳妇迎进家门，儿子却是青蛙，矛盾难以平息。想不到青蛙丈夫竟是一个俊美的男子，高兴不已的媳妇将蛙皮烧掉，一波未平，一波又起，青蛙丈夫意外死去，酿成千古遗恨。故事通过跌宕起伏、曲折波澜的情节，造成扣人心弦的艺术效果。

其二，该类型故事具有极强的复合性。该类型故事的复杂性除了其人物的多样性、情节的曲折性以外，作品还常常粘合其他故事类型的情节。辽宁抚顺《蛤蟆儿》融合了识宝传说的母题，老太太女婿带蛙儿到远方做生意，将蛙儿托付给庙里和尚照看。等女婿回来，带蛙儿回家时，蛙儿却站在一个龟盖上不走，和尚将龟盖送与他。走到半路，识宝的南蛮子将一船货物与他交换龟盖①。

湖南宁乡《蛤蟆公子》②中的娃儿向员外求亲，员外提出要三斗瓜子金、三把龙胡子、三颗夜明珠作为聘礼，蛙儿告别父母去找观音老母。在路上他答应了白发老人、龙、大乌龟要办的事情。然而当蛙儿找到观音老母，他却说："要问自己的事就不能问他人的事；问他人的事，就不能问自己的事。"蛙儿毫不犹豫地问了别人的事。于是他在替别人办好事的同时，又恰好找到了自己所需要的三样东西。这种先人后己，方便他人也方便自己的高尚品格，是"找好运"故事所颂扬的，三件聘礼的情节单元也来自这一故事。

纳西族《青蛙伙子》前半部分叙述老奶奶从外捡到青蛙儿以后，家里每天都有热腾腾的饭菜，为弄清真相，老奶奶从窗户窥视到"青蛙一抖身子，立刻掉下一张蛙皮，就在掉下蛙皮的刹那

---

①《蛤蟆儿》，见辽宁抚顺民间文学三套集成领导小组编《八老人故事专集》，1986年编印，第19～23页。

②《蛤蟆公子》，见《中国民间故事集成·湖南卷宁乡资料本》，1986年编印。

间，一个壮壮实实的小伙子站起来了，接着就开始烧火做饭”①，这一情节显然从古老的“田螺姑娘”故事中吸取而来。

“青蛙丈夫”型故事正是以这种的兼容精神，使单一的青蛙信仰逐渐发展成形象生动、结构复杂的优秀“青蛙丈夫”型故事。

再次，“青蛙丈夫”能在多民族地区传承流播，得益于它的结构灵活性，由此而使该类型故事外化为具有浓烈的民族性和地方性。

地域生活化是民间文学得以生存的基础，“青蛙丈夫”型故事也不例外。如山西朔县《蛤蟆儿》中，当“人们看戏走了，蛤蟆儿把皮一脱，坐在那里，拿上水烟袋，抽起水烟来”②。活脱脱一个北方农民汉子的形象。

地方化除了人物和细节描写外，更为明显的是故事与当地风物密切相联。四川九寨沟藏族用“青蛙丈夫”型故事解释当地九寨沟风物③。故事讲青蛙丈夫扎如扎尕为了娶到土司女儿娥洛色莫，答应给干旱的田野村寨带来清泉，他从沟头跳到沟口，一共跳了108次，沟里就出现了108个海子，海水清冽透明，哗哗流淌。当扎如扎尕领着娥洛色莫回家不久，父母去世。娥洛色莫来到九寨沟头变成秀丽的雪山，用圣洁的乳汁永远滋润着这块土地，扎如扎尕变成一块巨大的岩石，耸立在沟口，以免沟中的圣水流走。故事与风物融为一体，让听者在现实与虚幻的交织中欣赏美景，体味人生。

同时，该类型故事还描绘了一幅幅富有浓郁民族特色的风情

① 《青蛙伙子》，见《中华民族故事大系》第9卷，上海文艺出版社，1995年版，第837～840页。

② 《蛤蟆儿》，见山西《朔县民间故事集成》，1986年编印，第291～296页。

③ 《青蛙丈夫》，见林忠亮、李明著《巴山蜀水的民俗旅游》，旅游教育出版社，1996年版，第189～190页。

画。藏族《青蛙骑手》中的青蛙参加赛马时是这样描述的："秋天来了，远处山上照例要举行每年一次的赛马会，依习惯几百里以内不论贫富，都要带上他们的帐篷和一年储蓄的粮食来参加。在那里烧烟敬神，跳锅庄，喝酒，赛马。年轻人还可以在那里选择各人相爱的对象。"①

"年青的姑娘们按往常的习惯，向赛马的胜利者唱歌和跳锅庄。只是姑娘们对这个少年的骑手唱得更热情，舞得更热情，并特别热情地请他到各家帐篷去喝她们自已酿的坛子酒。"②

这一幅幅富有动感的风情画面，把听者带到了异域他乡，仿佛置身于风情万种的草海山寨之中，聆听动人的歌声，分享赛马胜利者的喜悦。

四

"青蛙丈夫"型故事的研究在20世纪初期就引起了学者的关注，1928年美国民俗学家斯蒂·汤普森在《民间故事类型》一书中就将该故事列述为"蛙王或铁亨利"，他从1932年至1937年历时六年完稿的《民间文学母题》将该类型故事分解为四个母题，后来他又对该类型故事进行了分析，认为"这个故事可回溯到13世纪德国的拉丁语故事，也在16世纪的苏格兰得到文学上的加工处理。但不论其文学背景如何，它似乎颇为德国的故事讲述者们所熟悉并向东远抵俄国，几乎全欧洲的国家都对它偶有报道，虽然从未见其他大洲有过报道。"③ 汤氏显然是没有见到古

① 《青蛙骑手》，见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第295、298页。

② 《青蛙骑手》，见《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第295、298页。

③ ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第124页。

老中国的故事材料，其结论也就不攻自破。另一位美国精神病医生兼学者艾伦·奇南在近年出版的《童话故事与人的后半生》一书中，以“寡妇与青蛙”为题，用容格的老年发展心理学理论进行分析，认为该故事“扼要地重述了老年童话故事中的主要题目，从魔力的丧失到回归，到自我超越和生成，最后谈到反璞归真。但是这只是故事的头半部分！……我认为寡妇和青蛙的关系象征着老年人对青年人的理想作用。而这也就是故事着重表现的新主题”。“《寡妇和青蛙》的故事也充满了有关中介作用的深刻见解”。该书作者选取的故事明确交代这是我国西藏的童话故事①。艾伦·奇南的观点给我们不少新的启示，但他完全将故事的角色关系纳入到人类特有的象征体系中显得有些牵强。刘守华先生曾就“青蛙骑手”型故事的思想内容和艺术特点进行过较为详细的分析②，他认为藏族《尸语故事》中《青蛙少年》具有“神奇与悲壮融为一体”的独特审美情趣与文化意蕴③颇有见地。青年学者陈晓红女士曾将中国“青蛙丈夫”型故事的亚型及故事所反映的文化精神进行过研究④。林继富于1988年发表的《“青蛙骑手”故事原型研究》一文，着重剖析了藏族的同型故事源脉及民族化的特征⑤。上述学者各自以独特的视角对故事的分

---

① ［美］艾伦·奇南著，刘幼怡译：《童话故事与人的后半生》，东方出版社，1998年版，第118～128页。

② 刘守华：《中国民间童话概说》，四川民族出版社，1985年版，第106～110页。

③ 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第620页。

④ 陈晓红：《不同民族文化区域的神蛙丈夫型故事比较》，载《民间文学论坛》，1993年第3期。

⑤ 林继富：《“青蛙骑手”故事原型研究》，载《民间文艺季刊》，1998年第4期。

析均能给人以有益的启示，但是如何全面梳理该类型故事的传承网络，以及深入剖析该类型故事的文化内涵都还有许多文章可作。

（林继富）

棒打不散的姻缘

——“月老配婚”故事解析

对于世界上任何地方居住的民众来说，婚姻都是最重要的人生仪礼。不同时代、不同地域、不同民族的人们对婚姻有着许多不同的观念，也存在着许多困惑。有些困惑几乎是人类普遍存在的。例如，抛开婚姻中的种种社会因素不论，仅从人类自身的角度来看，究竟是什么决定着人们对婚姻的选择？人海茫茫，婚姻的双方凭借着什么走到了一起？同样缔结婚姻，人们的感受为什么大相径庭，有的幸福美满，有的却犹如坠入痛苦的深渊？如此等等。婚姻中的这些无法把握与控制的变数，使人们深觉命运的扑朔迷离，神秘莫测。于是，世界上许多地区的民众都不约而同地形成这样一种意识：冥冥中有某种力量在主宰着人类的婚姻，此中的变数皆为命运的安排。“命中注定的妻子”这一故事就反映了人类的这一观念。这个故事在世界上许多国家与地区都有流传，在我国，即是人们熟知的“月老配婚”故事。

一

“月老配婚”故事较早的文本可见于唐代李复言《续玄怪录》中的“定婚店”。故事梗概是：唐时杜陵人韦固，从小是孤儿。成年后屡次求婚未成。一年，他路过宋城（今河南商丘县南），住进一家旅店。一日，有事早起，斜月尚明之时，在某寺庙门外

遇一奇异老人，背靠一个布囊，在月下翻书。韦固问老人所翻何书？老人曰："天下之婚牍耳。"韦固又问布囊中所装何物？老人曰："赤绳子，以系夫妻之足，虽仇敌之家，贫贱悬隔，天涯从宦，吴楚异乡，此绳一系，终不可逭。"韦固很想知道自己的未来的妻子是谁，老人翻书查阅后，告知其妻乃旅店北卖菜的瞎老太之女，时年三岁。韦固到菜市暗察，见此女非但年幼，且弊陋亦甚，不禁大怒，遂以重金使仆人刺杀此女。不料，仆人没有刺死女孩，只伤了她的眉心。韦固和仆人连夜逃走了。

十余年后，韦固从军，因才能出众，被刺史王泰相中，以女许之。此女容色秀丽，只是眉间常贴一花子。韦固怪而问之，乃知其眉间有一旧疤，故以花饰之。复又追问，始知此女便是昔日仆所刺之女，后被刺史收养，视同己出。韦固大惊，连曰："奇也，命也！"深感"天意"难违。韦固道出原委，与这位昔日"卖菜眇妪女"结成良姻。二人相亲相爱，"所生男女皆贵显"。此事被宋城县令闻悉，遂将韦固住过的客店更名为"定婚店"。这个故事曾在唐时广为流传，明初刘兑将其改编为杂剧，名为《月下老定世间配偶》①。

如果按世界民间故事分类，"月老配婚"故事可归入 AT930"预言"类。在 AT 分类体系中，"预言"作为一个大的门类，囊括了表现预知命运的数种故事②。在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，"月老配婚"编为 AT930A 型，名为"命中注定的妻子"。

在艾伯华编撰的《中国民间故事类型》中，此故事编为 149

---

① 参见马书田《华夏诸神》，北京燕山出版社，1990 年版，第 344 页。

② [美] 斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 567 页。

号，名为“定亲”。艾著将这一故事分解为以下三个情节单元：

1. 一个男人从神仙那儿知道了他未来的妻子的名字。

2. 他去看她，发现她非常丑陋，为了以后不跟她成婚，几乎置她于死地。

3. 后来他没认出她来，还是娶了她。①

20世纪80年代的民间文学普查发现，“月老配婚”故事在我国北方民间仍有流传。《中国民间故事集成·辽宁卷》记录了这一故事在辽宁省的17例文本线索②。以该省满族故事家洪福来讲述的《月下老人配夫妻》为例，故事是这样的：

在山东，有个柳杨村，村里有个小伙子十八岁了，给人家扛活。他长得挺好，也能干活，就是问不上媳妇，家里穷。

这天，他做完活，天也黑了。走在道上看着一个老头摆弄泥块，边摆弄，边叨咕：“你俩一对儿，你俩一对儿。”小伙子觉得奇怪，上前就问：“老大爷，你干啥呢？”老头说：“我配夫妻呢。”小伙子一听，乐了：“老大爷，我媳妇是哪个？”“你是这个大泥块，你媳妇是这个小泥块。”“她今年多大了，姓什么，在哪住？”老头瞅瞅他：“小伙子，你不用不相信，这个姑娘姓金，住在金家村，小名叫小凤，今年三岁。你到那打听打听，她就是你媳妇。”

小伙子到那一打听，金家村真就有家姓金的，那个小凤才三岁，在摇车里悠着呢。小伙子一看，完了，我今年十八，等她长到十八，我得三十三岁。我豁上打光棍，也不

---

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第231页。

② 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第996页。

能要这个小媳妇，把她剁了吧。

他把菜刀藏在怀里，在她家前后转悠。赶上她妈把小孩搁摇车里悠睡了，挎过筐，上菜园里摘菜去了。他搁后边跳上窗台，照摇车一刀劈过去了，只听小孩"嘎啦"几声没气了。他没杀过人，杀了人心虚害怕呀，抹身就跑。

往哪跑呢？那时天下还没统一，干脆下北国闯关东吧。他过了山海关，就奔人烟稀少的东山沟来了。

接下来，故事讲述了小伙子在关外辛勤劳作，日子越过越好。可就是婚姻不顺，屡次说亲都不成，一直拖到三十三岁。这一年，有户人家从关内逃荒到关外，家里有个十八岁的姑娘，愿意和他结亲。小伙子一看就同意了。新婚之夜，他发现姑娘脚指头少了一个，一问，才知新娘就是他当年砍伤的幼女。没想到，从关里跑到关外，十八年过去了，他到底娶了老头说的那个姑娘①。

上述引录也是"月老配婚"在我国近现代流传的基本结构形态。不难看出，无论故事的主题还是情节单元的排序，均与唐《续玄怪录》所载的同一故事没有多大差异。以各地流传的众多异文来看，主要是适应时空背景的改变，在故事人物及某些细节方面出现一些变化。例如，在近现代流传的这类故事中，问卜者已由唐时的文人书生转换为普通的平民百姓，主要是打柴的、种地的、做豆腐的、手艺人、货郎等；再如，在北方地区，问卜者多为关内人，砍伤了神仙预言将成为他妻子的幼女之后，畏罪逃到关外。十余年后，幼女长大成人，也因逃荒来到关外，在不知情的情况下与问卜者成婚。这类故事将情节顺理成章地附会到"闯关东"这一史实之上，提升了故事的现实性与可信程度，使其在民间的传承有了深广的社会基础。

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷新宾资料本》，1987年编印，第129页。

值得提及的是，在20世纪80年代的普查中，还发现了少量这一类型的特殊变体，我们暂且称其为“露水夫妻型”。故事梗概为：一男子已经结婚，路遇月老以画像为人间配婚。男子发现月老将其妻画像与另一男子配放一起，急得大叫：“配错了！”月老说：“没错，此人与你妻前生有一段缘分。你妻前生是只猫，死在伏天，尸首眼看腐烂。此人前生是个货郎，路遇此地，就给猫尸盖了一把蒿子。你妻前生欠了此人这段情，今生该着做一夜夫妻。这就是：前生一把蒿，今生只一遭。”接下来，在不同的文本中，有的讲男子央求月老为其提供了破解之术；有的讲其妻果真莫名其妙地与一素不相识的男人做了一夜露水夫妻。可参见的文本有《一遭夫妻》①、《月下老人》等②。这类故事显然是“定婚店”类型在民间流传中的发展与演化。只是故事明显地偏移了原有主题，宣扬的已是一种宗教的轮回观念。

二

“月老配婚”故事起源于我国民间的神仙信仰。我国民间信仰的突出特点之一就是多神信仰。在传统社会里，民众崇信的神明不但数量多，而且范围也广，俗云“离地三尺有神灵”。在民间观念中，大至天界、人间、冥府，小至民居生活中的门、床、井、灶乃至茅厕，都有神灵所辖；人生的吉凶祸福、生老病死，年成的丰歉得失，皆由神仙所主。神可谓无处不在，无时不有。被民众视为“人生大事”的婚姻，自然更离不开神的参与。在我国民间信仰的庞杂神谱中，有一位专司人间婚姻的神仙，名曰“月老”。各地的寺庙中，有的为其设有专殿。如杭州孤山脚下的白云庵，就设有月老殿，供奉着月老之神。殿的两侧书有这样的楹联：

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷海城资料本》，1987年编印，第301页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷铁东资料本》，1987年编印，第260页。

愿天下有情人，都成了眷属；

是前生注定事，莫错过姻缘。

这副楹联，道出了我国民众对月老的信仰心理。自古以来，我国民众便相信男女成婚是有“缘分”的，且这缘分已由前生注定。《红楼梦》第五十七回中，薛姨妈曾对黛玉、宝钗说：“自古道：‘千里姻缘一线牵。’管姻缘的有一位月下老儿，预先注定，暗里只用一根红丝，把这两个人的脚绊住，凭你两家哪怕隔着海呢，若有姻缘的，终久有机会做了夫妇。……若月下老人不用红线拴的，再不能到一处。”① 可见，在民间意识中，男女之间的缘分，皆由月老主宰；婚姻美满与否，全在命中的定数。我国民间流传的一些俗语，诸如“有缘千里来相会，无缘对面不相逢”、“前世姻缘由天定，不顺天意活不成”、“不是一家人，不进一家门”、“好汉无好妻，赖汉娶花枝”等，都充分地反映了民众的这一观念。“月老配婚”故事正是在这一文化背景下产生的，承载并传达了我国民众对姻缘与命运持有的复杂心态。

婚姻本应是男女之间两情相悦、彼此相爱的结果。但是在数千年的封建社会里，我国民众并无自主婚姻的权利。缔结婚姻要靠“父母之命，媒妁之言”，正所谓“天上无云不下雨，地上无媒不成婚”。民间将做媒者也称“月老”。在婚姻的缔结过程中，媒人的角色十分重要，全凭其往来穿梭，穿针引线。由于封建礼教观念的影响以及种种与爱情无涉的社会因素的侵入，这些人间“月老”缔结的婚姻往往无幸福可言。他们很少站在相爱男女的立场，促使“有情人终成眷属”。经常错配姻缘，制造不幸的婚姻悲剧，甚至充当封建礼教的帮凶。这些活生生的现实使人们意识到：婚姻中不仅仅有美好和幸福，同时也蕴含着极大的人生风

① 清·曹雪芹、高鹗：《红楼梦》，人民文学出版社，1974年版，第736页。

险。对于不能自主命运的社会民众来说，情知如此又能何为？万般无奈，他们也只好借助“卜婚”这一古老的形式为未来的人生寻求几许希望和信心。在所有的“月老配婚”故事中，几乎无一例外地都有男主人公请月老为其卜婚的情节。在现实生活中，合婚卜法之礼也一直为我国民众所奉行。

但是，对于预示人生命运的种种预言，民众也并非都是深信不疑和欣然接受的。“月老配婚”故事向我们透露了这样的信息：当故事中的主人公了解到自己命中注定的妻子是一幼女时，他面对着两个选择，要么等十数年与小女孩成婚，要么除掉她以改变自己的命运。在所有的文本中，主人公都义无返顾地选择了后者。这一情节的设置至关重要，透露出广大民众争取婚姻自主的强烈愿望。这愿望也是推动故事发展的基本动力。正是天意与人类的反抗之间形成了尖锐对立，故事叙事才能以两种力量的较量为线索而展开。虽然故事结局是人类反抗失败、最终折服于天意，但我们应该看到，这恰恰是封建社会现实的一种真实折射，反映了在封建社会的强权统治下，民众个人向命运发起的任何挑战与抗争都是徒劳无效的。他们最终选择了顺从命运，既是主观的认可，又是无奈的被动之举。由此也从侧面反映出宿命论等观念意识对我国民众思想的浸润之深。

也曾有学者对唐代的“定婚店”故事进行过叙事语法层面的别一种解析，认为这一故事还表现了我国民众这样一种世界观：天地皆由同一种秩序所制约，彼此是和谐的。其中，神与人各有相应的位置与职责，善有善报，恶有恶报，谁破坏这种秩序，谁就将受到惩罚。故事中的主人公韦固试图杀死命中注定的妻子，是对秩序的破坏，结果在妻子脸上留下了永远的伤疤，并且他最后只能接受这个妻子。这就是对主人公的惩罚。相反，他的妻子则因无辜而得到了酬报。故事的意义在于表现人的努力与命运的对立，及二者的最终统一。因而在故事的语义层次上，主张的是

天人之间的和谐而非对立①。在近现代流传的同类故事中，我们仍能或隐或显地感觉到文本含有的这一文化意蕴。如果以不同的准则解读，不难破译出“月老配婚”故事所涵载的丰富的历史文化信息和复杂的民众心理事实。从某种角度上看，也可以说，这是一个具有多义性的故事。

三

“月老配婚”讲述的是夫妻姻缘。由于涉及了整个人类都要面对的婚姻问题，触动了人类的共同心事，因而这类故事具有一定的国际性。有资料表明，此类故事在亚洲的中国、日本、朝鲜半岛、越南、蒙古、印度、土耳其及阿拉伯，在欧洲的保加利亚、罗马尼亚、希腊等国家都有流传②。一个世纪以来，先后有众多学者对这一故事的流传与变异进行过比较研究。其中，尤以日本学者的研究最为深入。

三原幸久 1991 年曾发表《有关夫妻姻缘类型的传说》一文，就日本学界对这一故事的研究进行了回顾与介绍。从 20 世纪初到 20 世纪 90 年代，先后有南方熊楠、水泽谦一、石原绥代、大岛健彦、福田晃、关敬吾、稻田浩二、小泽俊夫、竹原威滋等多位日本学者以著书、撰文、译述、编目索引等形式对“夫妻姻缘”故事进行研究。日本学者缘何对此情有独钟？概因其在日本流传甚广，在民间有较大的影响。据三原幸久统计，日本境内流传有这类故事的不同异文多达 69 种。他列举了日本这一故事类型的基本模式：

---

① 参见罗钢《叙事学导论》，云南人民出版社，1999 年第 3 版，第 129 页。

② 参见［日］三原幸久《有关〈夫妻姻缘〉类型的传说》，载《中国耿村国际学术讨论会论文集》，中国民间文艺出版社，1991 年版，第 163 页。

1. 某个男子在神社中过夜，窃听到别处来的神仙和神社的神仙谈论到他未来的妻子的事。(a) 男子到出云神社去祈求配偶时，窃听到神仙们的谈话。(b) 男子向算命的询问结婚对象，得到答复。(c) 男子遇到牵引夫妻缔结良缘红线的老人，告知未来的妻子是谁。

2. 对象太年轻。 (a) 嫌弃对象身份低贱或家贫。(b) 嫌恶对象太丑，想要杀害使其受伤逃走。

3. 十数年后男子娶了一个女子为妻。(a) 男子救了个动物，得到能听懂鸟语的耳朵，治愈了官长家属的病，官长为其介绍个妻子，从对方的伤疤了解到她正是自己要杀害的那个女人。

同时，他还归纳了日本这一类型故事中富有特点、可与别国进行比较的重要母题。这些母题是：预言式、红线式、幼女式、身份差别式、窃听式、丑女式、倾听式。在将不同国家的这一故事进行比较之后，三原幸久提出了关于“夫妻姻缘”故事传播途径的假说。认为，中国 9 世纪的“定婚店”故事已经具备了预言、红线、幼女、身份差别等重要母题，故事的主题也十分鲜明，此后在各国发现的同类故事并未脱离这一模式。因此，这类故事可能是起源于中国，后来通过各种文献或其他渠道传到日本和别的国家的。至于故事中派生出的一些新的母题，是故事在传播过程中，在不同的地域与国家的文化传统背景下出现的适应性调整。他举日本为例，日本民间俗信每年旧历十月诸神都要聚集到出云神社商议缔结姻缘，因而故事情节中很自然地会插入窃听式母题。如此等等①。

---

① 参见［日］三原幸久《有关〈夫妻姻缘〉类型的传说》，载《中国耿村国际学术讨论会论文集》，中国民间文艺出版社，1991 年版，第 172 页。

比较而言，我国学术界对这一故事的关注太少，在资料的辑录上也未予以应有的重视。目前，在已出版的民间文学普查资料中，除辽宁省辑录了这一类型的17例文本之外，笔者只在山东、河北两省发现有零星的线索；在其余已出版的各省故事卷中，均未发现这一故事的踪迹。倒是域外学者从不同的渠道获悉了一些我国历代辑录的这一故事的线索①。其实，古往今来，“月老配婚”故事在我国民间的传承不但没有中断，相反，对我国民众生活产生的影响倒是显而易见的。

例如，在我国民众的信仰意识中，月老是用红线为他们拴来意中人的神使。因而民间在对月老崇信有加的同时，相沿成俗，将“说媒”也喻称为“拴红线”或“牵线搭桥”。用接线或纽带来象征婚姻，是世界上许多民族常见的惯习。我国周代即有以“缔结纽带”象征婚姻的说法。殷代甲骨文“婚媾”的“媾”字，字旁就是上下连接的纽带形象。“月老配婚”故事强化与推动了“拴红线”成婚这一信仰习俗在民间的传承。虽然在经时历岁的承袭中，这一习俗原初的信仰意义逐渐弱化，但其含有的“同心相结、白首偕老”的美好寓意却日益突显，一直为我国民众所信用。唐代史书上就记载有荆州都督郭元振牵红线择偶成婚的佳话。宋代，婚礼上拴红线的仪式逐渐演化为“牵红巾”。宋人吴自牧在《梦粱录·嫁娶》中对此有详细记载；清代，此俗又演化为在婚礼上扯起红帛或红布，新郎、新娘各持一端，相牵入洞房。这种情形至今仍可在许多古典影视剧目中见到。同时，“拴红线”的习俗并非汉民族独有，一些少数民族如傣族、白族、蒙

① 参见［日］三原幸久《有关〈夫妻姻缘〉类型的传说》，载《中国耿村国际学术讨论会论文集》，中国民间文艺出版社，1991年版，第168页。

古族、高山族等都有拴红线、牵红巾的婚俗①。再如，当今民众虽不再相信月老在人脚上系红线之说，但仍有许多人对婚姻中存在“缘分”笃信不疑。与此同时，在我国一些地区，合婚卜法之礼也仍在民间流行。可见，“月老配婚”故事的传承价值与意义已经超越了一般的民间叙事作品。它不仅是我国民间口承文学传统的一部分，而且也构成了我国某些地域民俗的相关内容。

婚姻的缔结关系着人类的幸福。在对“月老配婚”故事的解析中，我们体察到的是社会民众对婚姻这一重要的人生仪礼所怀有的紧张与关切之情。拂去因于历史的局限而笼罩在这一故事表层的宿命意识，在对故事深层意义与价值的读解中，我们领悟并为之震撼的是：人类的本性是不甘于向命运低头的。即使为之承受风险，付出代价。美好的婚姻，没有束缚的生命自由，将永远是人类的精神追求。面对漫漫的人生之路，我们想要说的还是那句老话：“愿天下有情人终成眷属。”

（江帆）

不死的爱心与会唱歌的酒杯

——“不见黄河心不死”故事解析

在我国城乡自古以来就流传着一句成语和一句俗话，成语是“不到黄河心不死”，俗话是“不见棺材不落泪”，是喻说人的某种不达目的不肯罢休的倔强精神。当人们在言谈话语中运用这一

① 参见马书田《华夏诸神》，北京燕山出版社，1990年版，第345页。

成语、俗话时，多数人可能不知道民间还流传有解释这句成语、俗话奇妙来历的动人故事。有人即使听说过这类故事，心底也可能存有这样的疑问：到底是先有了这类故事，还是先有了这一成语、俗话，尔后才编成故事的？这个问题至今谁也说不清，道不明。因为这类故事已流传久远了，故事的篇名在许多地方就叫作《不见棺材不落泪，不到黄河不死心》。故事的基本情节为：一个叫关才（或官才）的小伙子善唱歌，一个叫黄河的富家小姐喜听歌，两人因歌相识相恋，却因故未能成婚。关才思恋成疾，不久死去。然而其尸腐而心不死，其心化为木石酒杯，落入取宝人手中。此杯注酒后即能唱出好听的歌，取宝人以此赚钱。一日恰逢黄河前来听歌，歌声打动了黄河，她泪落杯中，于是歌声断绝，杯碎心死，从此便留下了“不见棺材不落泪，不到黄河不死心”这句俗话。在民间流传中，这个故事又被称作《不见黄娥心不死》、《会唱歌的心》、《会唱歌的杯》等等。

一

在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，按AT分类，这类故事被编为780D型，名为“歌唱的心”①。根据近年来各地采录的故事资料来看，这类故事在我国有若干种不同的讲述文本。这里，我们列举两组比较典型的文本进行一下比较。

第一组是我国东北地区的辽宁、吉林两省流传的故事文本。这组作品是：辽宁抚顺女故事家石雅茹讲述的《不见棺材不掉泪，不到黄河不死心》、满族女故事家李马氏讲述的《泪滴玉杯》、满族女故事家任泰芳讲述的《官才和黄河》②；吉林省舒兰

---

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第241页。

② 此三则故事参见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第612、616、619页。

县周良讲述的《不见棺材不落泪，不到黄河不死心》和另两篇由满族关玉久和汉族曾玉芹讲述的故事①。

以石雅茹讲述的《不见棺材不掉泪，不到黄河不死心》为例，故事是这样的：有一家姓关的木匠，从关里逃荒到关外，在黄员外家避雨时被收留。黄员外要关木匠父子二人为女儿黄河做点木工活。小木匠关才手艺精湛，博得黄员外满意；加上他又弹一手好琴，更讨得小姐黄河的喜爱。黄员外有意将女儿许配关才，小姐从楼窗远看小木匠也十分中意。黄员外向老木匠提亲后，木匠一家也非常愿意，于是订下了婚事。从此老小木匠边打嫁妆，小木匠边弹琴给小姐听。一天，黄河在窗口听关才弹琴，忽然一阵风将关才的帽子刮掉，黄河发现小木匠竟长了一头秃疮没一根头发！黄河就悔婚了。黄员外遂将木匠一家打发走了。不久，老、小木匠都被气死。关才妈将儿子尸体用草帘裹好停放在平台，这尸首竟经久不腐。后来，一个采宝的南方蛮子发现这尸体里有宝，就假意奉养了老人三年，骗得老太太的信任，偷偷将关才的一颗不死的心挖走了。老太太孤苦地死去。蛮子得手后，将心放进水盆，这心马上变成个小船，船上有个小人儿，正是关才，坐在船上边弹琴边唱歌。蛮子再把水放了，就又变成一颗活心，在托盘上直跳。蛮子用这能弹琴唱歌的心赚了很多钱。黄河嫁到一官宦人家后，不中心意，总想着关才。这天听说外边有能弹琴会唱歌的一颗心在表演，便让丈夫带她去听唱。黄河挤到近前一看，却是关才在小船上弹琴唱歌。黄河边听边哭，眼泪掉进水盆，小船和关才一下子又变成了一颗心，歌声停了，心也死了。从此留下了“不见棺材不落泪，不到黄河不死心”这句话。

辽宁的另一篇较有代表性的故事是满族三老人故事家李马氏

① 此三则故事参见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第564、565、566页。

讲述的《泪滴玉杯》。故事流传于盛产岫玉的岫岩满族山乡。故事中的男主人公布阿里是个“卖唱的”流浪艺人，长相丑陋。一次，他被大户黄家召去给小姐黄娥唱歌儿，因为长得丑，还没唱就被轰出了门。布阿里只看了小姐一眼，就被她的美貌迷住了，从此害了单相思一病不起。布阿里的讷讷（母亲）将此情告诉了黄小姐，求她与儿子见上一面。黄娥来了，但因布阿里病重昏迷终是无缘相见。布阿里死后下葬百天，老讷讷按儿子遗言取回他活着的心，放入小布袋收藏起来。不久，来了一老一少师徒二人，用二百两银子将活心买走，开始在野外用干柴炼烧。一声爆响，从火堆跳出一个透明晶亮的绿色玉杯。老者命它唱歌，这玉杯便转圈唱。师徒二人将玉杯带到镇上卖唱赚钱，发了大财。黄娥听说了此事，便召这师徒二人来家表演，并用二百两银子买下了玉杯。黄娥让玉杯唱歌，玉杯唱的都是当初布阿里唱的歌，黄娥心里十分难过，眼泪淌在玉杯里，杯马上停止了歌唱，掉在地上。一声爆响，玉杯不见了，从地上站起一个俊小伙儿。黄娥问他是谁，他说你想谁我就是谁。小伙子其实正是布阿里，他终于和心爱的姑娘黄娥结了婚。

吉林省舒兰县的文本讲的是：黄财主家的长工关才唱歌格外好听，得到黄家小姐黄河的爱慕，两人产生恋情，难舍难离。皇帝选美将黄河强行拉走，关才为此一病不起，不久而亡。三年后，一个南方人路过关才坟时发现坟中有宝，原来关才的尸首虽烂但其心未死。南方人把关才的心取出来做了一个酒盅，把酒倒进盅里，酒盅立刻唱出好听的歌。南方人进京向皇帝献宝，皇帝收下宝盅，大摆宴席庆祝。黄河正巧在旁伺候皇帝，向酒盅里一倒酒，酒盅立刻唱起了歌。黄河听出是关才的歌声，边哭边往盅里斟酒。眼泪落到盅里，酒盅马上裂成两半，关才的心这才死了。从此留下“不见棺材不落泪，不到黄河不死心”这句话。

东北地区流传的这组故事的共同特点是故事的基本情节与重

要母题有诸多的相近或相似之处。主要体现在以下方面：

1. 男女相恋但婚姻受阻（因美丑不配、贫富悬殊、或被外力强行拆散等）；

2. 男相思而死，人死心却未死；

3. 亡者之心会唱歌（会弹唱的心变形为小船小人儿、玉杯、酒盅等）；

4. 女见男心而动情，泪滴心上，终使亡者安心。

当然，这些文本之间也存在一些相异之处，主要表现为：

1. 男主人公单相思与男女主人公彼此相恋之差；

2. 心的变形物不同，有人形、玉杯、酒盅之别；

3. 男女主人公名字各有不同；

4. 故事结局有悲剧与喜剧之别。

不难发现，这组故事的相同之处正是AT780D型故事的基本情节单元构成。而相异之处则是故事中可灵活多变的一些次要的母题与细节。这些细节有的是其他故事类型中的某些故事素的复合与移植，有的在故事中并无大用，甚至是可有可无的。例如故事中的主人公无论叫关才、官才、黄河、黄娥，其实都是为了语词表述或谐音的需要，与故事的基本情节和内容在实质上无关，只是一种无足轻重的条件。而会唱歌的心才是故事的核心母题，至死不渝的爱情是故事的中心题旨。这是AT780D型故事的基本特征与重要标志。

与东北故事相比照的另一组故事是我国华北的山西与西北的宁夏流传的同一故事。

先看山西省朔县故事家尹泽讲述的《不见黄河心不死》①。故事说的是有个名叫黄河的男子去扬州观灯，一个狐子老汉（狐

① 范金荣采录：《尹泽故事歌谣集》，山西省民间文艺家协会等编，1993年编印，第86页。

精）和他做伴。上路后黄河走不动，狐大哥就背上他，闭上眼两耳生风，睁眼就到了扬州。很快，黄河逛城把钱花光，就想回家。狐大哥送他一件马褂，穿上后想去哪去哪，想吃啥有啥。还告诉他有为难事举手呼叫三声狐大哥就行了。从此，黄河穿上隐身马褂到处吃喝玩乐。开灯会那天，全城最美的一个名叫生儿的姑娘坐车出来观灯。黄河看好了就紧挨上姑娘，一直跟到姑娘家。夜里黄河脱下马褂，生儿姑娘见了就和他相爱了。后来生儿把这事告诉了丫环，丫环却告诉了员外夫妇。员外命人在黄河脱下马褂时绑起他送官，告他欺负良家女子。狐大哥救了黄河。黄河到家想生儿得了病，而生儿也因思念情人死去。员外一气之下将生儿的尸体扔在河滩，最后只剩一颗心，被狗叼在大路上，被一货郎拾起。货郎用水洗那颗心时，突然从心里蹦出个美女。从此他就在街市以此要把戏赚钱，名声很大。后来，要到黄河这村，老母亲请货郎给生病的黄河要，黄河一看从心里变出来的是生儿姑娘，便流泪了。生儿一见黄河，马上又变成心，一动也不动了。后来人们就说“不见黄河心不死，不见生儿不落泪”。

宁夏流传的故事① 讲述的是农家女李姐与邻家小伙儿黄河相恋，两人已定终身。黄河在大地主荀德家做长工。一日，李姐在河边洗衣，被地主管家看见，他向主人述说了李姐如何美貌，荀德便要纳李姐为妾。李家回绝了。地主派人将李姐抢走，威逼李姐与他成亲。李姐以刀刺伤地主，被绑遭毒打，关在楼上。黄河潜入地主宅院，上楼欲救李姐，被家丁发现。地主命家丁点柴烧楼，情急时刻，李姐帮黄河逃走了，自己却被火烧死。地主命家丁扒出李姐尸体，要挖出心来看看这女子为啥这般倔强。不料，李姐虽死，她的心却还在跳动。吓得地主得了重病，请人来

---

① 刘守华、黄永林选编：《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993年版，第254页。

驱鬼。一个耍把戏的人装成道士来驱鬼，最后把李姐的心带走。从此他以这颗跳动的活心做宝物四处招人观赏，赚了很多钱财。消息传到黄河处，黄河前往观看，听人讲述这心的来历后，知道这是李姐的心。当这颗心端到黄河的跟前时，突然流出了鲜血，并停止了跳动。黄河发誓要为李姐报仇。从此留下了“不见黄河心不死”这句话。

与东北的同类故事相比较，华北与西北地区流传的这类故事也有与东北相同的情节要素，集中表现在：

1. 男女相恋但婚姻受阻（家长拆散、女被恶人霸占等）；

2. 其中一人相思而死或被迫害致死，但人死心却未死；

3. 只有当活着的一方见到不死之心时，这颗心才死去。

这组故事与东北的同类故事之间存在的明显差异是：

1. 故事的男主人公名叫黄河；

2. 死者为女主人公；

3. 不死的心不会唱歌，却能变成女主人公原形。

4. 不死之心是由货郎拾得或由地主从尸体中挖出，后被人拿走耍戏赚钱的，没有“南蛮子”识宝的情节；

5. 故事明显与其他类型故事复合（如狐仙报恩型、隐身衣型等）。

若以丁乃通《中国民间故事类型索引》AT780D“歌唱的心”所列举的情节单元相比照，华北与西北地区流传的这一组故事显然不如东北的故事更为典型，因为故事中缺少“歌唱的心”这一基本的情节要素。造成两大区域这一口承故事文本之间差异的，可能有两个原因：一是故事在流传过程中，逐渐形成的残缺，遗失了不死之心唱歌的情节；二是华北与西北地区此类故事从产生时就没有不死之心及其变形物唱歌的情节素，只有“婚恋不成，人心不死”的基本母题。然而从这一区域流传的这两例故

事看，又都有以不死之心进行杂要表演的情节，因而较大的可能是遗失了唱歌或奏乐表演后的情节残留。倘若真是原本就没有唱歌奏乐的情节，那么这类故事就应该在分类排列上另有归属，例如可将其列为AT780D1“婚恋不成，人心不死”型故事。

二

如果我们将比较研究的视野再进一步放开，还可发现，同处于东亚地区，我国的AT780D“歌唱的心”型故事以及暂列为AT780D1型的“婚恋不成，人心不死”故事，与日本的同类故事就存有较大的差别。或者说，我国这类故事的本土化特点比较突出，而日本的780D型故事则较多地带有国际上同类故事的某些特点。

在《日本昔话大成》的故事分类中，编在AT780型序号下的故事有两个亚型。一是780“骸骨唱歌”；一是780A“继子和笛”。“骸骨唱歌”型故事的情节如下：有两个商人朋友结伴而行，甲带着很多钱，乙囊空如洗。二人在一棵树下歇息时，乙拔剑砍下了甲的头，把钱夺去。乙回家过了三年好日子，后又出门经商。当他路过当年与甲一起休息过的松树下时，突然听到荒草中发出好听的歌声。乙近前一看，原来是一死人的骸骨在唱歌。乙便问骸骨：“是你在唱歌吗？”骨头答说：“是。”乙又问：“带你到哪里你都唱吗？”答：“是的。”乙高兴地用衣襟包起骸骨回家了。到家后百试百灵。于是他就去了最大的财主家，打算将能唱歌的骸骨卖给那个财主。财主说：“假如它不唱歌又该如何？”乙说：“如果它不唱，我把头砍下来送你；如果它唱歌了，你该如何？”财主说：“我把财产全给你。”两人订约后，那骸骨却不再听唱歌的指令，怎么也不出声。按照约定，财主砍下了乙的脑袋。乙的头一落地，那骸骨马上唱起了好听的歌。财主叹道：“你若早唱了，我的财产可就全都归了那人了。”甲的骸骨终于报

了三年前的仇①。

这一“唱歌的骸骨”型式的故事在日本7个县的20多个郡中都有流传。故事中的两主人公一般多为关系过密者，如友人、姐妹、义姐妹、主仆、继母继子等。情节的展开都是一方因财害命，另一方的骸骨唱歌复仇，惩治了恶人。

“继子和笛”型故事的情节是：继母在丈夫外出期间用洗澡的开水把继子烫死。不久，埋尸处长出竹子。父亲回来后用此竹制成笛子，一吹，笛子竟奏出继子被迫害致死的歌。父亲了解了事情经过，惩治了继母②。这类故事也属于死后复仇的类型，其情节构思与会唱歌的骸骨有相似之处。

在《日本昔话大成》中，未发现有中国的AT780D型故事，即：没有因婚恋不成，人死而心不死，化成各种物件唱歌的故事；也没有“婚恋不成，人心不死”，但此心并不唱歌的故事。日本的这类故事讲的全是近亲谋害与复仇（骸骨及其所化物唱歌复仇）的情节。因此，中日两国的AT780型故事其实表达的并不是同一个主题，在民众生活中所发挥的功能与作用也不尽一致。可以说，我国的“不见黄河心不死”故事所表达的恋情坚贞、海枯石烂心不死的这一主题，并不是AT780型故事的原型所有的，而是我国独特的文化背景的产物，是我国各族民众反抗封建压迫、追求婚恋自由的心声的吐露，寄托着广大民众的人生理想与情感，有着积极的思想意义与较高的艺术价值。

中国传统的婚姻制度与婚恋观念是这类故事产生和流传的社会基础。故事中有关破坏婚恋自由的情节，如嫌贫爱富、父母包

---

① 关敬吾主编：《日本昔话大成》第5卷，日本角川书店，昭和53年版，第271页。

② 关敬吾主编：《日本昔话大成》第5卷，日本角川书店，昭和53年版，第258页。

办、扼杀自由恋爱、拆散婚恋双方、皇帝选美、财主欺男霸女甚至逼人致死等，都是中国传统社会中常见的社会现象。这类故事以这些社会生活素材作为情节构思的基础，向此中投注了大胆离奇的浪漫想象，在表达殉情、抗婚等不屈不挠的精神意志的同时，还创造出以不死的心和能唱歌的心作为坚贞不屈的人格与精神的奇异象征，使中国的这一故事显示出独特的思想与艺术魅力。这类故事的代表作除本文所列举的以外，还有四川省的《不见黄河心不死》① 和陕西省的《不见黄河心不死》② 等。

（江帆）

① 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第521页。

② 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第525页。

英雄传奇

怪异儿的英雄传奇

——“怪异儿”故事解析

一

结婚多年的夫妻，急盼生子，在祈神或玩笑似的求子话语中，妻子果真怀孕。然而喜不自胜的夫妇盼来的却是怪胎，令他们伤心不已。这些外貌奇特的怪异儿具有人的情感和超人的能耐，他孝顺父母，乐于助人。在与敌人或魔鬼斗争中，他利用自己怪异的身体，战胜敌手，创造了美好生活。这就是倍受我国百姓喜爱的怪异儿故事。

该故事在我国流传甚广，仅从笔者手头有限的资料中，就查阅到60篇异文，丁乃通先生的《中国民间故事类型索引》列述出18篇异文，这78篇异文广泛分布在汉、鄂伦春、满、俄罗斯、蒙古、东乡、哈萨克、藏、门巴、土家、仡佬、侗、苗、彝、佤、拉祜、傈僳、景颇、壮、高山、黎等民族之中，它还以“拇指汤姆”的形式遍及欧洲大陆及邻近的亚洲，呈点状分布于非洲和佛得角群岛，然后到牙买加、巴哈马群岛、美国等地。由此可见，怪异儿故事是一个在全世界范围之内流传，具有广泛影响的故事类型。

怪异儿故事的母题由怪异儿出世和怪异儿创造奇迹组成。

怪异儿在无子夫妇的祈祷声中降临人世。他常以寄寓生命的物体，随形附名，于是在我国怪异儿故事中出现了葫芦娃、冬瓜儿、滚豆儿、南瓜儿、枣核儿、豆芽儿、核桃格格、青蛙姑娘、羊尾巴儿以及蛋娃、拇指孩、独头娃等极具文化意蕴的形象。

怪异儿创造奇迹主要表现在以下几个方面：惩治县官，以汉族的《枣核》① 最为典型；惩治山官，以景颇族的《三钱娃》②最为突出；惩治恶魔，以哈萨克族的《馕巴图尔》③ 为代表。这些富贵人家、县官、山官、恶魔等势力强大，他们凭借自己特殊的地位为非作歹、独霸一方，民众忍无可忍，又奈何不得，在这种情势下，怪孩子诞生了。怪异儿面对敌人毫不畏惧，与敌人斗智斗勇，最后怪异儿战胜貌似强大的敌手，从而使他的神力得以充分展示。

以怪异儿为核心建构起来的故事，它能冲破文化阻隔，面对不同的自然生态和文化传统演化出许多异文，呈现出不同的叙事形态，其中影响较大的有三种：

“结亲”型。如浙江《鸡卵娶妻》④ 中的卵娃，在家帮父亲干活，为求娶到员外家的小姐，对员外提出索要金珠和银珠，以及从多顶轿子中辨认小姐等难题均一一办到。结婚不久，小姐窥探到秘密，将蛋壳捏碎，卵娃变成漂亮小伙，自此他们过上了正

---

① 《枣核》，见陈子艾编《中国神怪故事》，中国广播电视出版社，1996 年版，第 101～102 页。

② 《三钱娃》，见鸥鹍渤编译《景颇族民间故事》，云南人民出版社，1983 年版，第 58～62 页。

③ 《馕巴图尔》，见银帆编《哈萨克族民间故事选》，上海文艺出版社，1986 年版，第 134～142 页。

④ 《鸡卵娶妻》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 618～619 页。

常的夫妻生活。这类代表性的篇目还有《蛋儿达菲尔》[①]（高山族）、《椰子壳》[②]（黎族）。

"除恶造福"型。它以怪异儿惩除恶人或魔鬼为己任，以造福百姓为目的。山东流传的《枣核》[③]讲，无子夫妻俩盼来枣核大的儿子。儿子不仅结实勤快，还学了许多本领，扶犁、赶驴样样都会。除了勤快还很精明。大旱年景，官府逼百姓交官粮牵走他们的牛、驴，大伙愁眉不展。枣核儿却帮他们找回牛、驴。他与县官面对面地斗争，最后抓住县官胡子荡秋千，使县官遭到一阵痛打，拯救了百姓。这类故事较典型的还有《枣核》[④]（浙江）、《枣核》[⑤]（四川）、《枣核儿》[⑥]（山东）、《馕巴图尔》[⑦]（哈萨克）、《玛桑亚如卡查》[⑧]（藏族）。

"历险"型。此类故事以怪异儿离开父母为开端，与父母团

① 《蛋儿达菲尔》，见陈炜萍等搜集整理《台湾高山族传说与风情》，福建人民出版社，1983年版，第77～80页。

② 《椰子壳》，见陈子艾编《中国神怪故事》，中国广播电视出版社，1996年版，第103～105页。

③ 《枣核》，见陈子艾编《中国神怪故事》，中国广播电视出版社，1996年版，第101～102页。

④ 《枣核》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第622～624页。

⑤ 《枣核》，见《中国民间故事集成·四川卷》（上），中国ISBN中心，1998年版，第526～527页。

⑥ 《枣核儿》，见高等学校民间文学教材编写组《民间文学作品选》，上海文艺出版社，1980年版，第210～212页。

⑦ 《馕巴图尔》，见银帆编《哈萨克族民间故事选》，上海文艺出版社，1986年版。

⑧《玛桑亚如卡查》，见次仁玉珍搜集整理《藏北民间故事》，西藏人民出版社，1993年版，第231～234页。

聚为结局。浙江的《豆团》① 中的怪孩豆团被贼抢走，不幸被牛吃进了肚里，阴差阳错误进了虎口，老虎没法吃东西活活地饿死了。猎人剖开虎肚，救出豆团，小小的豆团终于回到父母身边。这类故事在吉林以《小豆孩儿》②流传着。

中国怪异儿历险型故事与西方同类故事在结构上非常接近，它被美国学者斯蒂·汤普森在其《民间故事类型》③ 中列为700型“拇指汤姆”。历险型故事在欧洲十分流行，而在中国则较少，笔者查阅700余本故事集，只找到几例这样的故事。故事没有“婚姻”和“除恶造福”情节，它纯粹表现的是怪异儿一系列冒险游历，这种漫无目的的游历冒险，在我国讲孝道、恋故土的农业社会难于被民众所接受，其原因不难理解。

中国怪异儿故事在流传过程中，还常常与其他故事类型混融，构成复合型的故事。诸如与“田螺姑娘”故事相融的“青蛙姑娘”④（辽宁），引进了窥视母题，使故事显得亲切而又悬念迭出；与我国民间盛传的“找好运”故事粘合的“蛤蟆公子”⑤（湖南宁乡），蛤蟆公子为找到自己幸福的婚姻，外出寻求未来岳丈提出的种种苛刻难题的答案，从而在一连串的解答难题中充分显示了怪异儿的神奇力量。怪异儿故事以多种形态在我国民间传承，既反映了我国民众的多重审美品格，又折射出我们民族的多

---

① 《豆团》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第622～624页。

② 《小豆孩儿》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第467～468页。

③ *The Types of the Folktale*. Helsinki. 1973.

④ 《青蛙姑娘》，见《中国民间文学集成·辽宁盖县资料本》，1988年编印，第366～368页。

⑤ 《蛤蟆公子》，见《中国民间故事集成·宁乡资料本》，1986年编印，第80～85页。

元文化传统。

二

表面看起来，怪异儿故事显得荒诞离奇，然而就是在怪异形象的掩盖下，在曲折波澜的情节中，蕴含着深邃的文化内涵。

首先，中国怪异儿故事体现了百姓对生命追寻的强烈愿望。怪异儿故事往往以久婚不育的夫妇乞子作为开头，这为故事的发展奠定了基调。故事中怪异儿形象通过老百姓的精心构建，被赋予了特定的象征含义。从目前我们所掌握的中国怪异儿形象来看，它强烈地映射出老百姓对生命追寻的愿望。

枣娃中的枣，在我国上巳节里，被作为乞子的重要物象，现代婚姻仪式中，新婚夫妇床上离不开枣，新婚之夜撒帐离不开枣，这些民俗现象的精神实质就是渴望早生贵子，于是在怪孩子故事中，老来无子的现实与早生贵子的期盼形成强烈反差，从而强化了老百姓追寻生命的思想。

蛋儿中的蛋，作为繁殖生命的象征物，被我国民众广泛地接受。中原一些地区，嫁女时在作为嫁妆的桶里要放煮熟的鸡蛋。到男家后，不生育的妇女要讨桶中的红蛋吃，以此获得生育能力。东南沿海一带，人们要向新娘讨红喜蛋，红喜蛋送的越多，新娘的生育能力就越强。

葫芦娃中的葫芦，其生育文化的意义至今还被我国西南一些民族所信奉。云南傣族传说洪水泛滥时，从河上漂来的大葫芦里，走出八个男子。彝族中的葫芦不仅喻为民族起源的象征，而且一直充当着保护个体生命的神灵器物。

冬瓜儿中的冬瓜、南瓜儿中的南瓜，在民族信仰中，具有祝子、生子的文化内涵。清末《吴友如画宝》中有一副“送瓜祝子”图，其附文记曰：“汉口每值中秋月夜，凡娶新妇之家数年不育者，各亲友相约集资作送瓜之举，取瓜瓞绵绵之意也。”这种习俗在我国较为偏远山区至今仍很流行。

这些怪异儿虽说人人外貌奇异，但却是夫妻多年期盼的结果，因而他们对孩子特别珍爱，对其冠名也就相当慎重了，并赋予它特有的象征意义。诸如“枣核儿”、“鸡蛋儿”、“冬瓜生”、“豆团”、“蛙儿”、“葫芦娃”、“南瓜兄妹”。表面一看，怪异儿是随形冠名的结果，实质上百姓在建构“娃”形，冠以“娃”名时颇费心机。这些不同地域、不同民族的怪孩子的“形”和“名”都在追寻一个共同的精神，那即是生育和生命，它们显现出的文化意蕴契合一致，绝非偶然。

其次，中国怪异儿故事寄予了百姓对人们美好品德的呼唤，他异于常人的外形，优于常人的思想品格，是百姓追求理想人格的结果。

勤劳善良是所有怪异儿的共同品格，他从出生那一刻起，即帮助父母分担家务，帮助乡亲们解除危难。浙江的《枣核》① 故事讲，枣孩出生后，当阿爸赶牛耕田时枣孩就跳到牛耳朵里，给牛引路；他阿爸上山砍柴，枣孩就跳在扁担上，跟阿爸帮忙。邻居们都夸他是一个勤劳的好孩子。

怪异儿以自己独特的身体特征，在与欺压百姓的官吏斗争中，忽东忽西，忽上忽下，一会儿钻到马耳朵里，一会儿钻到县官肚子里，一会儿爬到县官胡子上，他犹如孙悟空的奇幻多变。民众面对这些奇异敏捷、小巧机灵的孩子，自然而然地升腾出关爱之情。

聪明智慧的怪异儿，不仅勤劳孝顺，而且还勇敢仗义，高山族的柚子娃娃颇能说明这一点：“（从柚子中出来的）布伊伊对阿妈、伊娜非常孝敬。布伊伊干活心灵手巧，他上山砍柴、砍藤，一个人能顶两个人。上山打猎，山羊遇见他一准跑不脱。布伊伊

① 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 622～624 页。

非常勇敢，有一次几个人上山打猎，一只受伤的大黑熊向他扑过来，他冲上前去，挥刀砍死了大黑熊，救了大家。下海打鱼、犁田、插秧、收谷子，布伊伊样样拿得起放得下，是全部落人人称赞的好手啊。"① 尽管这是位从柚子中出来的娃娃，但是他完美的人格、美好的品德，又怎样不激起民众对他的爱戴呢？

当然，怪异儿故事中并没有回避孩子丑陋的外表，但故事着力表现的却是他完美的人格。同时怪异儿的丑陋外形随着故事情节的向前推进，常常发生变化，如蛋娃脱掉壳、蛙娃褪下皮。这些暗示着怪异儿的外貌形体与内在人格结合得并不紧密，它为怪异儿形象的美丑转换提供了基础。

故事在展示怪异儿丑陋的外表与美好人格的特点时有所侧重，对他丑陋的外貌描写是片段暂时的，而对其人格的表现则是全面永久的。故事为了突出怪孩子美好的品格，打破了故事常用的叙事方法，制造出奇幻多变的美，显现出真实的人生感，也使故事在叙述中实现了美丑转换，达到亦真亦幻的艺术效果。

三

对于这样一个流传久远、颇具影响力的世界著名故事类型，在搜寻关于它的理论研究成果时几近空白，难怪美国民间文艺学家斯蒂·汤普森在考察拇指汤姆故事的流播地域后指出，它的"历史从未经过彻底的研究"②。同样，这类故事也从未引起我国学者的注意。然而对于广泛存在于我国各民族生活中的怪异儿故事，探讨它形象的形成，却是一个不容回避，而又颇富吸引力的话题。

---

① 见陈炜萍等搜集整理《台湾高山族传说与风情》，福建人民出版社，1983 年版，第 125～128 页。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 107 页。

怪异儿故事中的核心怪异儿形象，其最具文化意味的则是它的“怪”。“怪”是孩子力量的源泉，是孩子美的表现。而由“怪”产生力量、由“怪”产生美则可溯源到古老的原始时代。“人首蛇身”的女娲只身补天，创造人类；人身、牛蹄、头有角的“蚩尤”战胜了共工，保护了部族群民；豹尾、虎齿的西王母统辖昆仑神灵，这些人类先祖神灵在创造人类，保护部落的斗争中，以怪异的图腾形象为美，依靠怪异的形象获取力量。由此可见，怪异儿形象的“怪”与我国神话崇尚的“怪”、“力”、“美”是一脉相承的，换句话说，怪异儿形象早在原始时代就开始孕育了。

怪异儿走过原始时代后，他所生存的民俗文化土壤一直呵护着他的成长，他的形成经历了从原始意象到艺术形象的升华过程。在原始意象阶段，怪异儿表现的是一种“神话形象”，他在原始功利观念的驱动下，在原始神灵信仰中，以动植物形体特征为基础，与图腾互渗，达到利用狞厉凶猛、怪诞奇异的形象来控制自然，实现自主自为。随着社会的发展，怪孩子身上的“神怪”特征逐渐现实化，人性不断增强，拟人和夸张手法的运用在这一过程中起了重要作用。

拟人手法的运用，使作为怪异儿原型的动物具备了人的行为，人的情感，如蛋娃能娶亲，枣娃能干活，瓜娃能说话，从而使原本呆滞的动物变得活跃起来，充满着浓郁的生活情调。夸张手法的介入，更使得怪孩子成为实现民众理想的主要承担者，其身上寄寓着民众的情感，闪耀着人性的光辉。

综上所述，人与动植物形体的结合的中国怪异儿形象具有浓厚的民俗文化根基，是民俗文化中牵动广大民众心灵的“生命原型”的艺术化。

怪异儿故事受到民众的喜爱，还得益于它曲折奇巧的情节，渴望生子的老妇人，突然怀孕，然而生下的孩子却是畸形怪异

的，使主人原本火辣辣的心凉了下来，使读者欣喜之际又生疑窦。四川一则故事讲，结婚二十多年的夫妻没有孩子，十分苦恼，一年妻子突然怀孕，丈夫高兴得逢人便说，左邻右舍替他们高兴，谁知妻子生下的不是婴儿，而是一个无手无脚的肉团子①。在这短短的开篇文字中，蕴藏着出人意料的奇趣。无子的夫妻由苦恼伤心到高兴，又回到伤心，故事紧紧抓住听者的心理，而在此时，讲述者又留下一个又一个艺术悬念，为故事情节的发展提供了广阔的舞台。细小的孩子能做什么？能活下来吗？故事峰回路转，他不仅能活下来，还帮父母砍柴、打鱼、犁田、耕地。这些超乎异常的举动，运用“变形”手法，使这一艺术构思变得合乎情理。当圆滚滚的蛋娃砍柴犁地时，父亲忽见蛋娃“滚”到地里，将蛋壳一脱，成了英俊的小伙子，在地里干起活来。正是故事通过“变形”，将怪异儿笨拙奇异的外形转化成机灵的动作，赋予怪孩子奇小的外貌以巨大的能耐，这样就使一个个艺术悬念得以顺利解开，在不平凡的艺术节奏中，掀起波澜，使作品引人入胜，令人愉悦。

为了凸现怪异儿的“力”和“美”，创作者在结构故事、塑造形象时，大量采用对比的艺术手法。中国怪异儿形象中的枣娃、豆娃、桃娃、豆芽娃、拇指娃、葫芦娃、三钱娃等形体非常弱小，但身上却蕴藏着巨大的力量。小小枣娃智斗县官，圆圆滚豆子力擒妖魔，轻轻三钱娃消灭了山官。这些从外表上看似弱小、无力的怪异儿在真正的敌我较量中，他的智勇谋略以及自身的无穷力量，使貌似强大的敌人一败涂地。

同时以葫芦、蛤蟆、枣核、椰子、豆芽等形体出现的孩子在外观上怎么也不能激起人们的美感，然而就是在貌似畸形儿的身上，却蕴藏着一颗颗美好的心灵，使人们在不断的交往和斗争

① 《中国民间故事集成·四川卷》（下），中国ISBN中心，1998年版。

中，慢慢建立起对怪异儿的崇敬与热爱之情，从而随着时间的流逝，怪异儿美好的内心世界逐渐取代了丑陋的外表。

总之，"怪异儿"以其丰富的文化内涵，精巧的艺术构思，表现了人们对生命矢志不移的追寻，是一个深受世界人民，尤其是广大儿童喜爱的民间故事，值得我们很好地珍视！

（林继富）

各显奇能的群体
——"十兄弟"故事解析

"十兄弟"故事，讲述形体特别、各有专长的十弟兄，齐心合力战胜强敌，获得大快人心的胜利结局。是一个既滑稽荒诞、趣味洋溢，又饱含寓意的故事。如汉族现代民间口头流传的《水推长城》① 的故事讲：从前有一家生了十个儿子，老大顺风耳，老二千里眼，老三有气力，老四钢脑袋，老五铁骨尸，老六长腿，老七大脑袋，老八大脚，老九大嘴，老十大眼。有一天，十兄弟正在劳动时，老大顺风耳听见有人哭，老二千里眼一望，原来是给秦始皇修长城的人饿得哭。老三有的是气力，帮他们修好了长城。秦始皇怕老三气力太大将来要造反，设计加以陷害。于是十弟兄中老四、老五、老六轮番上阵，将秦始皇的刀砍、棒打、水淹等酷刑一一化解。最后老十大眼睛一阵大哭，使泪水汇成洪水，将秦始皇冲入海里，喂了鳖鱼。这里的十兄弟有着超越

① 《水推长城》，束为记，流传于山西，见《中国民间故事选》第一集，作家出版社，1958年版，第75页。

人体生命极限的非凡本领，在强敌迫害面前，能团结一心，从容应对，最后获得斗争的胜利。故事想象奇特，同时洋溢着积极向上的乐观主义精神。

丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，按AT分类法将它排列为513型，称为“超凡的好汉弟兄”，共收录异文39篇①。从现代口头采录的故事异文看，“十兄弟”是它最基本的形式，另外还有四兄弟（如流行于广西武宣的《兄弟除妖》故事②）、五兄弟（如流行于浙江磐安的《五胞胎》故事③）、六兄弟（如流行于吉林珲春的《六兄弟》故事④）、七兄弟（如流行于山东的《七兄弟》故事⑤）、八兄弟（如流行于贵州黄平、施秉、凯里地区的《八兄弟》故事⑥）、九兄弟（如流行于云南彝族地区的《九兄弟》故事⑦）等。从目前掌握的资料看，它不仅流传于汉族民间，而且在朝鲜族、彝族、苗族、黎族、景颇族、壮族、傈僳族、毛南族、蒙古等少数民族民众口头广为传播，深

---

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第191页。

② 见《广西民间文学作品选·武宣卷》，广西民族出版社，1990年版，第171～173页。

③ 见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国文联出版公司，1997年版，第614～616页。

④ 见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第454～455页。

⑤ 见董均伦、江源记《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982年版，第183～185页。

⑥ 参见祁连休、肖莉主编：《中国传说故事大辞典》，中国文联出版公司，1992年版，第666页。

⑦ 见《中华民族故事大系》第7卷《十兄弟故事》，上海文艺出版社，1995年版，第108～109页。

受中国各族人民钟爱。

二

这一类型故事通常由两个主要母题（情节单元）构成。

1．非凡出生。除少数几篇故事外，十兄弟中的主人公往往都有着非凡的出生经历，正是这种不平凡的出生造就了他们神奇的本领。这种非凡出生主要有：（1）神仙投生：如流传于贵州黄平、施秉、凯里等地区的八兄弟故事讲，天王可怜受苦难的苗族儿女，派下八个天人投生苗家，为苗家除恶扶善。八兄弟长大后，相貌出众，才智超人，他们因性格和本领各异，依次名叫大力气、顺风耳、硬领子、绵皮子、不怕烫、大肚子、高脚杆、大鼓眼。后来，他们巧施妙计，一次次斗败坑害百姓的土皇帝，直至把他丢到江中葬身鱼腹①。（2）仙人助生：从目前采录的此类型故事看，神仙投生在十兄弟故事中不太多见，常见的是仙人助生。通常讲述一个结婚多年未能生育的妇人偶然之中得到仙人（有时这种仙人以“老人”等化身出现）的帮助（如吞下他给的药丸等等），生下了多个孩子，使这些孩子获得超凡的本领。

将人的出生归之于神的作用，这是一种较为原始的观念。中国农业社会特别重视家庭后嗣的繁衍，俗话说：不孝有三，无后为大。对于那些现实生活中因种种原因不能生儿育女的夫妻来说，神仙赐子自然是他们最大的梦想了。就十兄弟故事而言，对神异降生的着力渲染更使主人公的人生经历抹上了一层神秘色彩，从而给整个故事增添了令人惊奇的魅力。如流传于浙江衢州的《十兄弟》故事讲：

> 很久以前，在一个小山坞里，居住着一户人家，他们男耕女织勤俭治家，日子过得蛮不错。可是，活了大半辈子却

① 参见祁连休、肖莉主编《中国传说故事大辞典》，中国文联出版公司，1992年版，第666页。

还没有一个儿子。男人想儿子都快想疯了，脾气变得越来越坏，女人也没法子。

一天，大清早，男人又发起了脾气，责怪老婆不给他生个儿子，女人只好站在大门口，从早晨一直哭到午后。黄昏时，从村口来了一位老人家，看到她站在大门口掉泪，问她为了何事。女人把事情一五一十地跟老人家讲了。只见老人从口袋里拿出一粒丸子，叫女人吞下去就走了。第二天，女人突然生了一个儿子，俩口子高兴死了。第三天，女人又生了一个儿子，以后一天生一个儿子，十天共生了十个儿子，而且，面孔都差不多。这十个儿子，俩口子把他们依次取名为："吹风一"、"造梁二"、"万里耳千里眼"、"剥皮四"、"油煎五"、"大肚六"、"长脚七"、"八驼子"、"九爬山"、"十铁皮"。①

2. 难题考验。十兄弟故事的情节结构是围绕着各种复杂的难题考验展开的。出难题的有妖魔、鬼怪，但绝大多数为现实生活中残暴的皇帝、财主、地主等各种邪恶势力。如傈僳族《五兄弟》故事中的"财主"，苗族《八兄弟斗土皇帝》故事中的"土皇帝"，朝鲜族《六兄弟》故事中的"县官"。在中国封建社会中，皇帝、财主、地主等权势人物往往是旧时代邪恶势力的代表。故事以他们作为十兄弟的斗争对象，反映了现实生活中的阶级对立，故事具有强烈的现实象征意义。

在十兄弟故事中，难题考验的方式比较独特，以邪恶势力代表面目出现的皇帝、财主、县官等开始时往往以友善姿态出现，只是要求十兄弟帮助解决某些实际生活中的难题，但当这些难题化解后，他们又惧怕十兄弟的超人能力，于是找出种种理由进行

① 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国文联出版公司，1997年版，第613～614页。

迫害，欲置十兄弟于死地。所以难题考验往往以正义一方应对难题开始，而结果演化为正义与邪恶双方针锋相对的较量。如浙江湖州的《十兄弟》故事讲，皇帝的金銮殿快造好了，但正梁怎么也上不上去，于是皇上让人贴出皇榜，声称如果有谁能把这根梁上好，就有官加官，无官平地封官。当十兄弟的老大轻而易举就把正梁稳稳当当上好后，皇帝却害怕大力气夺了他的天下，于是听信谗言，要加以杀害。众兄弟无奈，只好与之展开生死搏斗①。十兄弟由消极应付难题转为不屈服于压迫者的积极抗争，这增强了故事叙述的曲折性，也深化了作品的主题。

二

十兄弟故事有着丰富的文化内涵，如它“一胎生十子”的母题实为中国传统的多子多福伦理思想的曲折反映，整个故事对人的生命潜能的极力张扬揭示了人类一种普遍的生命意识，不同民族的十兄弟故事展示出不同的民族文化意蕴等等。但其中最具有典型意义的是，它深刻阐发了同心协力就所向无敌的社会哲理，极力讴歌了中华民族一贯推崇的集体主义精神。

十兄弟故事的情节结构多围绕团结对敌这一主线展开。在十兄弟故事中，尽管十兄弟天生就具有某种特异本领，如能洞察一切的“千里眼”，日行万里的“飞毛腿”，力拔千斤的“大力气”，刀砍不入的“铁脖子”、“硬肚皮”，能和飞禽走兽对话的“样样都懂”，一口气能把海水喝干的“肚皮包海”，以及“烫不怕”、“淹不死”、“压不扁”等等神奇功力。但险恶的敌人常常会避实就虚，用多种狠毒办法进行迫害。如流行于湖北通城的《十兄弟》故事讲，财主与县官狼狈为奸，欲加害于十兄弟，先后施出的毒计就有：用刀斧砍头，拿锯锯人，把人丢到寒天雪地里挨

① 见浙江湖州编《湖州市故事集》，浙江文艺出版社，1991 年版，第 616～618 页。

冻，把人关起不给饭吃，将人甩到河里用水淹等等①。纵然十兄弟个人有天大的本领，也仍然难以抵御这一招比一招歹毒的各种迫害。在这篇故事中，当敌人要抓人砍头时，硬颈二去顶；当敌人要拿锯锯人时，韧皮三又去顶；当敌人想出毒招冰冻人时，寒冬四去顶；他们各显其能，轮番上场，敌人就毫无办法。

敌人害怕的就是群体团结一致，同他们进行坚决斗争。在景颇族十兄弟型的《孤儿娶公主》故事中，仗势欺人的国王老婆经过与五兄弟的激烈较量，遭到失败后，就自我感叹道："唉！这些穷小子联成一气对付我，我是斗不过他们啦！"② 一旦集体中出现了不和谐的因素，他们的斗争往往也就会面临失败的结局。这种教训极为深刻。流行于四川地区的汉族《三兄弟》故事，在描述了三兄弟团结对敌取得阶段性胜利后，进一步生发出一个情节，讲失败的魔王不肯罢休，让他的女儿变成一只美丽的斑鸠鸟，向三兄弟施行离间计，结果三兄弟听信谗言，各自争功，闹分裂，只好分开居住，当魔王发动洪水来淹他们时，他们再也不能各施所长，合力对付，最终被魔王害死③。这则故事从一个反面教训揭示了集体团结的极端重要性，发人深省。

"一根柴火烧不旺，一块砖头难砌墙"，"烂麻搓成绳，力能吊千斤"，"寒霜打死单根草，狂风难毁大树林"④；"集体力量大，万难都不怕"，"单丝不成线，独木不成林。一人不胜众，一

① 《通城县民间故事集》，资料本，1989年编印，第174～176页。

② 《中华民族故事大系》第10卷《孤儿娶公主》，上海文艺出版社，1995年版，第196～200页。

③ 参见天鹰《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981年版，第192～193页。

④ 见《广西民间文学作品选·隆林卷》，广西民族出版社，1992年版，第420页。

马不成群”，“团结起来力无穷，齐心协力泰山平”①。……在中国民间，流传着许许多多关于教育人们要加强团结，努力发挥集体力量的富有启迪和警示意义的谚语。它和十兄弟型故事所蕴含的精神一脉相承。

“团结就是力量”，今天人们仍念念不忘这句千古遗训。十兄弟故事可以说是以口头叙事文学形式来阐释这深刻哲理的典范之作。

三

十兄弟故事作为一种独特的故事类型，曾引起过前辈学人探索研究的兴趣。如天鹰在《中国民间故事初探》中就将其视作一类“反映阶级矛盾的传奇故事”，认为“这类故事：一表现了阶级社会的压迫与被压迫的关系；二表现了人民在反压迫的斗争中，意识到自己的强大和战胜统治者的信心”②。就这类故事的主题而言，的确反映了封建社会中统治阶级的压迫与被统治阶级反对这种压迫而导致的尖锐斗争，故事对集体力量的张扬实际就是人民群众在长期反抗斗争中策略经验的总结。另外，刘守华在《中国民间童话概说》中对故事的主人公形象作了重点分析。他指出，这些超凡脱俗的好汉弟兄实际上是古代神话传说中巨人族的后代，他们的形象是针对封建统治者的压迫手段，用出奇的夸张想象构成的；“人们一方面借这些形象赞颂敢于反抗封建统治的英雄，表达自己乐观幽默、极端蔑视敌人的情绪，又强调了在斗争中取长补短、团结互助的重要性”③。他的深入分析给我们

① 见河南南阳地区编印：《中国谚语集成·南阳地区卷》资料本，第175、185页。

② 天鹰：《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981年版，第192页。

③ 刘守华：《中国民间童话概说》，四川民族出版社，1985年版，第64页。

把握此类型故事所反映的重要的文化内涵提供了有益的启示。他在近期问世的《中国民间故事史》中，从浩瀚的典籍中发现了迄今为止这一故事类型在古书中的最早书面记载，即是收录于明代屠本畯撰写的《憨子杂俎》的《七兄弟》故事，引录如下：

古者，兄弟七人，皆绝技，曰健大一，硬颈二，长脚三，远听四，烂鼻五，宽皮六，油炸七。健大看得须弥山可列家门屏帏，担却归。上帝怒，敕封隆翳追之，并获硬颈二。以斧斫其颈，斧数易，而颈无恙。长脚三距海一万八千里，一日夜抵家报信。远听四早闻，偕烂鼻五赴难。西海龙王遣数千将敌之。五以鼻涕向下一掴，尽糊其将之眼。于是龙王亲征，获第六，直扯横拽，而皮不窘。获第七，又入油气铛，炒七日七夜，而体不焦。七人者，终无成，老于牖下。①

这篇古代异文结尾还有一则短评。故事以寓言形式出现，旨在说明这伙人即使有天大能耐而不去作为，就只能平庸地了却一生的道理。现代异文则着力表现众兄弟顽强抗争直至最后胜利的英雄气概，更富于民间口头文学情趣。但这一古代异文的发现足以证明：十兄弟故事是一类有着悠久传承历史的故事类型。今天，十兄弟故事在许多民族民众口头广泛流传，正是它强大艺术生命力的显现。

十兄弟这一组艺术形象是怎么创造出来的呢？这无疑是一个令人感兴趣的话题。

笔者认为，十兄弟形象的诞生，既与中国古代神话相关联，也源于口头文学家对现实生活经验的高度概括。

关于前者，即是刘守华提出的“巨人后代”说。他认为：“童话中（也称幻想性故事）中具有顶天立地、排山倒海的巨大

① 转引自刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第472页。

能耐，勇于反抗‘皇权’的十兄弟，实际上是这些巨人们的后代。”并指出：“那位与日逐走的夸父，同黄帝大战于涿鹿之野的铜头铁额的蚩尤，便是我们所熟知的中国神话系统中巨人族的代表。”① 在被认为是中国古代神话传说宝库的《山海经》中，有关“大人国”、“长股国”、“长胫国”、“长臂国”的记载比比皆是②。无疑这些都是十兄弟故事“大力士”、“长脚杆”等艺术形象之原型。在十兄弟故事中，千里眼、顺风耳也有其渊源。有学者针对他们的来源，曾指出：“溯其原始，意者离娄目察秋毫之末，师旷耳听八风之音，或即古之千里眼、顺风耳。”③ 离娄、师旷其实都是中国历史上带有神话色彩的传奇式人物。这些神话传说中“巨人”形象既活跃在民众口头之上，又作为一种“集体无意识”积淀在民族的文化心理之中，从而赋予他们以贯通古今的艺术生命力。

除这些强者“巨人”之外，在十兄弟中，实际还包括一类“弱者”。如一生下来就非常怕冷的“北寒二”，嘴不端正的“弯嘴”，腰板挺不起来的“驼子”，养成了“偷吃”、“好大哭”坏毛病的等等具有生理或心理缺陷的人。但有意味的是，在故事中，只要他们能与其他的兄弟密切配合，这些缺点和劣势都能变成主人公的优势，并在特定情境下显示出无穷的力量。如黎族的十兄弟故事讲，国王连施两条毒计，都不能伤害众兄弟皮毛，于是又拿出一毒招，就是用滚油炸十兄弟。天生怕冷的“北寒二”正好派上了用场，且看他：“一到油锅前，北寒二就想跳进去过个瘾，

① 刘守华：《中国民间童话概说》，四川民族出版社，1985年版，第64页。

② 详见《山海经》“海外东经”、“海外西经”和“海外南经”。

③ 袁珂编著：《中国神话传说辞典》，上海辞书出版社，1985年版，第461页。

但怕露了馅，只得耐着性子在那里颤抖。国王看他这个样子，以为他怕了，马上挥了手，武夫们就把北寒二投进了沸腾的油锅里。好一会没有声息，国王以为这蛮仔一定像炸鸡一样完了，正要过去看个究竟，忽听北寒二在锅里连连喊：'哎哟，冷！''哎哟，冷！'溅起的油星差点烫到国王。武夫们赶紧添柴加火，油滚得像鞭炮，而北寒二还拼命地叫：'还冷！还冷！'惊得国王及围观的人瞠目结舌，不知所措……"① 这段描述使我们不禁想起《西游记》中所描写的孙悟空被太白金星投入炼丹炉中烧炼，不但没有化成丹水，反而炼就了一双火眼金睛的富有戏剧性的场面。整个叙述充满诙谐、风趣的意味。人具有烈火不化的身躯，这只是一种大胆的艺术夸张。劣势在特定情境下能转化成某种优势，却是一种朴素的辩证思想，它来源于实际生活，是人民群众对长期生产斗争经验进行不断总结的结果。

创造十兄弟故事的古老岁月早已流逝，但凝聚在"十兄弟"身上的艺术光彩仍熠熠生辉。我们不由得感叹这些艺术形象的创造者——劳动人民的智慧和才能了！

（刘旭平）

非凡伙伴的远征

——"黑马张三哥"故事解析

以朋友、兄妹的矛盾纠葛构建故事，是中国民间故事的常见题材，诸如两姊妹型的"蛇郎"、两兄弟型的"狗耕田"以及

---

① 见《中国民族故事大系》第10卷《十兄弟》，上海文艺出版社，1995年版，第108～133页。

“两老友”，均是这种故事类型的名篇。本文所叙述的“黑马张三哥”型故事，则是讲述具有非凡能力的伙伴远征、除魔的故事。

一

流传于我国青海土族的黑马张三哥故事讲述的是，出生怪异的张三哥在外出寻找妖魔为兄妹报仇途中，结识了具有非凡能力的石头大哥、木头二哥。他们居住在森林里，每次狩猎回家，兄弟三人被热腾腾的饭菜弄得莫名其妙。大哥二哥在家守候，不知其中秘密，张三哥窥视到为他们做饭的原是三只鸽子变成的姑娘，于是三兄弟与她们结为夫妻。当媳妇在家做饭时，九头吸血妖魔吃了家里的肉。大哥二哥都无法捉住妖魔，张三哥以自己的机智和力量将九头妖魔杀死，为兄妹报了仇，自此夫妻幸福平安地生活着①。具有这种情节的故事，在中国流传十分广泛，它构成了一个受中国人民喜爱的民间故事类型。笔者在翻阅有关民间故事类型书籍时，还没有发现与黑马张三哥故事完全对应的类型，而与该类型故事相似的一些类型早就引起了学者的注意，斯蒂·汤普森列述的650A1“强力约翰”②，301“被偷走的三位公主”③，丁乃通先生概括的301B“大汉、伙伴和寻找失踪的公主”④，603A1“神力勇士”⑤ 等，这些类型中就包含着同“黑马

① 《黑马张三哥》，见贾芝、孙剑冰选编《中国民间故事》第二集，人民文学出版社，1980年版，第415～420页。

② Antti Aarne, Stith Tompson. *The Types of the Folktale*. P225, P90. Helsinki. 1973.

③ Antti Aarne, Stith Tompson. *The Types of the Folktale*. P225, P90. Helsinki. 1973.

④ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第221页。

⑤ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第65页。

张三哥”相关的情节单元。

黑马张三哥型故事集中分布在我国北方和西部一些狩猎和游牧民族中，从笔者已搜罗的100多篇该类型故事的同型异文分析，可将其分为两个亚型：

亚型Ⅰ：伙伴型。讲述的是主人公在除魔途中结识一些或好或坏的伙伴，从而构成伙伴相助与伙伴背叛两种具有截然不同的审美情趣的故事。

伙伴相助类故事以土族《黑马张三哥》、普米族《罗多斯白》[1]、哈萨克族《坎吉卡拉》[2]、藏族《多吉占堆和朵桑曲珍》[3]等为代表。下面是《罗多斯白》的梗概：

从额头生出的罗多斯白，由于饭量大，父亲抛弃了他。他只好外出流浪。在流浪中，他结识了放猪娃、放牛娃。三伙伴以狩猎为生，然而他们每天猎获的猎物总是丢失。老二老三无法弄清缘由，老大罗多斯白发现是魔鬼所为。当魔鬼到家索要猎物时，罗多斯白让他用筛子打水，寻找空档，调换了魔鬼口袋里的铁锤、铁钳、铁索，并将魔鬼捆住。在两伙伴的帮助下，将魔鬼杀死。

这则流传于我国云南普米族的黑马张三哥型故事带有明显的北方游牧文化特点。溯源普米族历史，在汉代，普米族称为“西番”，是生活在甘肃、青海、四川一带的游牧部落，隋唐时，为四川西昌地区主要民族之一，元代蒙古军进驻大理，原居西昌地

① 《罗多斯白》，见《中华民族故事大系》第14卷，上海文艺出版社，1995年版，第90～97页。

② 《坎吉卡拉》，见《哈萨克族民间故事选》，上海文艺出版社，1986年版，第54～71页。

③ 《多吉占堆和朵桑曲珍》，见次仁玉珍搜集整理《藏北民间故事选》，西藏人民出版社，1993年版，第155～164页。

区的普米族加入蒙古军队，进入云南。因此"罗多斯白"与流传在青海土族的黑马张三哥故事极有可能是同根同源的。

伙伴背叛类故事是伙伴在情爱面前经不住考验而背叛主人公，代表性作品有新疆维吾尔族的《英雄艾里·库尔班》①、新疆回族的《马大哥和他的兄弟》②、宁夏回族的《黑马张三哥》③、新疆哈萨克族的《馕勇士》④、西藏藏族的《玛桑亚如卡查》⑤、门巴族的《刀如普巴》⑥、《米多仁钦智胜女鬼》⑦、青海裕固族的《树大石二马三哥》⑧、撒拉族的《阿腾其根·麻斯睦》⑨等。

一匹母马误吞了红布生下阿腾其根·麻斯睦，在狩猎中与石头、木头里生的孩子结为兄弟，他们住在森林里，无意间看见鹁鸽变成三位少女洗澡，就结成夫妻。然而好景不长，媳妇在家弄熄火种，借火时被老妖婆跟踪，自此天天吸

① 《英雄艾里·库尔班》，见姚宝宣整理《新疆民族神话故事选》，新疆人民出版社，1989年版，第41～65页。

② 《马大哥和他的兄弟》，见《回族民间故事选》，上海文艺出版社，1986年版，第127～135页。

③ 《黑马张三哥》，见《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国ISBN中心，1999年版。

④ 《馕勇士》，见《民间文学》，1985年第9期。

⑤ 《玛桑亚如卡查》，见次仁玉珍搜集整理《藏北民间故事选》，西藏人民出版社，1993年版，第231～234页。

⑥ 《刀如普巴》，见冀文正搜集整理《西藏民间故事》第6集，西藏人民出版社，1993年版，第105～117页。

⑦ 《米多仁钦智胜女鬼》，见《中华民族故事大系》第16卷，上海文艺出版社，1995年版，第304～319页。

⑧ 《树大石二马三哥》，见陈子艾编《中国神怪故事》，中国广播电视出版社，1996年版。

⑨ 《阿腾其根·麻斯睦》，见《中华民族故事大系》第12卷，上海文艺出版社，1995年版，第326～341页。

她们的血。得知此情况，老大老二无力捉到妖婆，当石头大哥、木头二哥用绳子将麻斯睦放下洞里捉妖时，私心陡起，松了手中的绳子，妄图将麻斯睦摔死。命大的麻斯睦不仅没有死，还杀死了恶虎、巨蟒、妖婆，救了许多生灵。被他所救的鹰带他出洞。麻斯睦获救后，将两个贪心的朋友杀死，夺回心爱的妻子和财物。

这则深受撒拉族人喜欢的故事的后半部分类似于AT301“被偷走的三位公主”，但是整个故事颂扬的是主人公除魔灭妖的英雄行为。

亚型Ⅱ：综合型。包括除伙伴（兄弟）以外的其他角色类型，诸如兄妹、父子、夫妻等，较典型的篇目有裕固族的《贵伊斯绍尔》①、撒拉族的《麦哲地的故事》② 等。维吾尔族的《轻·吐米日英雄》③ 是这样描述的：

猎人轻·吐米日与妹妹相依为命。出猎时，哥哥嘱咐妹妹保护好火种，然而妹妹还是不小心将火种弄熄了。于是就到邻村老婆婆家借火种，想不到老婆婆是七头妖怪。自此她每天到吐米日家吸妹妹的血。狩猎回家的轻·吐米日得知真相，发誓要杀死妖婆。在他的坐骑、伴狗和妹妹的帮助下，消灭了妖婆。

故事在展示人间兄妹情感的同时，着重凸现轻·吐米日的除魔行动。同时这类故事还常常依托在特定的风俗之上，使其具有

① 《贵伊斯绍尔》、《除妖青年》，见《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1995年版，第159～163页、第185～187页。

② 《麦哲地的故事》，见《中华民族故事大系》第12卷，上海文艺出版社，1995年版，第358～364页。

③《轻·吐米日英雄》，见《新疆民族神话故事选》，新疆人民出版社，1989年版，第35～40页。

明显的传说体裁特征。裕固族的《除妖青年》① 开篇说："以往，裕固族人举行婚礼时，有这么一个习俗：婚礼前，当新娘和送行的人快到男家时，新郎举弓向新娘方向射出三只箭，然后燃两堆火，新娘和送行的人从这两堆火之间通过以后，才能举行婚礼仪式。"紧接着就是解说这个习俗的故事：新婚不久的丈夫外出狩猎，妻子弄熄了火种，到邻近的婆婆家借火，化装成婆婆的三头妖怪记住了媳妇的家，每天来吸她的血。男人发现妻子憔悴，问明原因，他拼尽全力杀死妖婆保护火种和心爱的妻子。丈夫牺牲后，妻子将火种撒播给当地百姓。为了纪念这位舍身保护火种，消灭妖魔的英雄，提醒后人警记火种来之不易，人们将新郎的除魔行为演绎成当地婚礼仪式代代相传。

《除妖青年》以裕固族独特的婚礼习俗为解说对象，使故事充盈着浓郁的民俗风情。

二

"黑马张三哥"型故事以曲折多变的情节再现了非凡伙伴中的"张三哥"斩妖除魔的英雄事迹，其故事由多个母题按不同的顺序组合而成。这些意义深刻的母题组合在一起，集中展现了故事主人公浪漫的英雄形象。下面笔者以图表的形式将不同民族的"黑马张三哥"型故事的主要母题列述如下：

故事	民族	诞生	伙伴	妖怪	背叛	火种
黑马张三哥	土	马	三	九头	无	有
树大石二马三哥	裕固	马	三	三头	无	有

① 《贵伊斯绍尔》、《除妖青年》，见《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1995年版，第185～187页。

续表

故事	民族	诞生	伙伴	妖怪	背叛	火种
阿腾其根·麻斯睦	撒拉	马	三	九头	有	有
马大哥和他的兄弟	回（新疆）	马	三	九头	有	有
叶尔吐斯克勇士	哈萨克	马	三	妖婆	有	无
桑斯尔大战蟒古斯	蒙古	无	三	十五头	有	有
艾里·库尔班	维吾尔	熊	六	多头	有	无
玛桑亚如卡查	藏	牛	三	妖婆	有	无
米多仁钦智胜女鬼	门巴	无	四	鬼婆	有	无
罗多斯白	普米	猪	三	魔鬼	无	无

图表中十个民族的“黑马张三哥”故事有八则“张三哥”的诞生是奇异的，且绝大部分与“马”结下了不解之缘，土族的张三哥由马所生，裕固族的马三哥由马生下肉球而来，撒拉族的阿腾其根·麻斯睦，由马误吞红巾而出，回族的马大哥由马从外地带来。这些在今天看来荒诞离奇的英雄身世，在古人那里却是合情合理的。对于那些生活在北方的游牧民族，他们的生存、繁衍、生产和兴旺须臾离不开马，他们视马为亲密的生活伴侣，视马为民间文化中最富象征意义、最有价值的生命亮点。因而设想人由马所生，暗示着他们不寻常的出生和不平凡的业绩，这是英雄的预兆。

如果说故事主人公奇异的诞生着意渲染英雄神性的话，那么主人公成人以后的行为则是去力图保护人民、保护国家、保护自己，故事着力塑造了他作为人间英雄的特点。

该类型故事主人公有非同寻常的出生经历，在成人以后的远征途中，结交了一些具有非凡能力的伙伴，锡伯族英雄为寻找自己的意中人，途中与神奇的“飞毛腿”、“搬山”、“顺风耳”、“吞湖”、“神箭手”、“快斧手”相遇交友，他们帮助英雄完成了婚姻考验。哈萨克族的坎吉卡拉结交善攀缘、顺风耳、大嘴、大力士为兄弟。维吾尔族的艾里·库尔班在征魔路上结识了陆地巴图尔、戈壁巴图尔、凉面巴图尔、冰上巴图尔。藏族多吉占堆在路上结交磨盘飞腿、搬山大力士、大肚子咽水和地听大耳朵等朋友，战胜了妖婆，救出心爱的妻子。土族《黑马张三哥》中的张三哥原本一人，后来结识石头大哥、木头二哥与妖魔斗争等。从上文的图表中显示，“张三哥”远征途中结交的非凡伙伴绝大部分是三个，讲述者有意安置的另外两个兄弟，既符合中国家庭的伦理精神，又以两位兄弟来反衬张三哥的形象，更加突出了主人公沉稳、勇敢、智慧的性格。“黑马张三哥”型故事主人公结交的伙伴个个身怀绝技，拥有非凡的能力，这些伙伴不同的性格和本领衬托出了主人公丰满的英雄形象。当然一些故事也描写了主人公结交的伙伴也有经不住财色的考验，伺机陷害主人公。面对欲置自已于死地的伙伴，主人公以超人的勇气和力量战胜了他们，后来还以宽容博大的胸襟原谅了他们。故事主人公结交亦好亦坏的非凡伙伴，以及极富人性的特点，说明他们不同于张扬个人行为的史诗时代的英雄，故事将他们描绘为具有普通人的感情和性格特征，并在依赖于集体力量的基础上突出个人的非凡能力。

他们的非凡能力是在斗争中体现出来的，说这种斗争是考验也好，护卫国家和家园也罢，其非凡伙伴的对手是吃人喝血的妖魔，而对这些妖魔描写得愈是凶猛残忍，愈能突出非凡伙伴的能

耐，上表中显示“黑马张三哥”型故事的妖怪有土族、撒拉族、回族的九头吸血妖怪，裕古族的三头吸血妖怪，蒙古族的十五头吸血妖怪和蟒古思，哈萨克族的七头吸血妖怪，藏族的老妖婆，门巴族的罗刹鬼等。尽管这些妖怪形貌巨大凶恶、狰狞恐怖，但是它们在与主人公的斗争中却是那么的鲁莽和愚笨，门巴族的“张三哥”米多仁钦将水桶底下钻了许多小眼，让女鬼去背水，女鬼浑然不知。“黑马张三哥”型故事中的“张三哥”和他的伙伴在与妖怪的斗争中，常常以相助和背叛两种形式出现，如果是伙伴相助，故事在强调集体分工合作基础上，凸现了主人公超人的智慧和力量；如果伙伴在财富和女色面前背叛自己，主人公往往在展示个人非凡力量，同时还得到了神奇动物的帮助。

在阿尔泰语系诸民族盛传的“黑马张三哥”型故事中，还有两个母题十分显眼，即火种和再生母题。

裕固族流传的“黑马张三哥”故事异文《贵伊斯绍尔》、《除妖青年》中的夫妻二人十分看重家里的火种，他们为了保护火种，将火种送给父老乡亲不惜牺牲自己。为了纪念夫妻二人保护火种的英雄行为，今天裕固族年轻人结婚和老年人去世都有祭火仪式。

该故事类型中的火种，常常是因为妻子或妹妹不小心弄熄了，然后借火种，保护火种，使故事一波三折。土、裕固、撒拉、回、维吾尔、蒙古、哈萨克、乌孜别克等民族的同型故事，大量出现“火种”母题。这些曾经经历过“逐水草而居”的游牧民族，其生存地域干燥寒冷，昼夜温差悬殊，因而火种在其生活中显得特别重要，他们对火种的保护表现出特别的精心，有时甚至不惜牺牲生命。在宗教信仰中，他们将火神列为众多神灵中的首位大神。这种崇尚火神，敬仰火神的古老民俗，直接催化了“黑马张三哥”型故事“火种”母题的发生。

主人公被结拜的兄弟陷害，即使尸体破碎，仍能复活，这类“复活”母题在“黑马张三哥”型故事中多有遗留。如哈萨克族

的《馕勇士》讲到：

> 馕勇士从地面摔进山洞，当即昏死过去，不知多少天，他慢慢醒来，一看自己的身子已经摔成无数碎块。他想站，没有脚；想爬，又没有手。他简直没有一点行动的可能了。这时，他忽然看见一只断了腰和腿的蚂蚁，在他面前的土堆里一滚，立即恢复了原来的样子。馕勇士心想：看来这些土能治好！他鼓足全身力量拖着还没有完全摔掉的半截胳膊滚到土堆里，在土堆里滚了一下，先接好了半截胳膊，随即把摔在一边的手、脚、肚子拉过来，在土堆里滚来滚去地接好了自己的肢体。恢复了健全的肢体以后，馕勇士又用力在洞壁上挖起台阶来。

维吾尔的《英雄艾里·库尔班》中有个魔王长着许多脑袋，每个脑袋又有灵魂。库尔班用宝剑砍魔王的脑袋，可是砍一个又长一个，魔王始终没有死。这种灵魂游移、灵魂不灭、灵魂再生的现象，不仅在“黑马张三哥”型故事中出现，而且流传于阿尔泰语系诸民族的“蛙婿”型故事也有这样的情节，如蒙古族的《青蛙王子》、赫哲族的《蛤蟆儿》等。当青蛙父亲向汗王求婚时，被汗王剁成肉块。青蛙将父亲拼接起来，使之复活。由此看来，死而复活母题的出现应是我国北方民族民间叙事的共同特征，它与神秘的萨满教信仰的影响有关。

至此我们已经认识到，“黑马张三哥”型故事的繁多异文，是由上述五个母题不同的组合方式造成的。这五个母题既具有人类文化的共性，又渗透了这些民族早期文化的影响。在我国北方和西部诸民族流传的英雄史诗中，许多都有怪异诞生、非凡伙伴、多头妖怪、火种、死而复活的母题，虽然在表现这些母题时，英雄史诗的叙述结构、叙述语言与英雄故事有所不同，但“黑马张三哥”型故事与我国西部和北方的英雄史诗在相同的自然环境、人文精神的背景下共同发展、彼此渗透则是事实。

三

“黑马张三哥”故事类型研究，目前成果不多，笔者仅见美国学者斯蒂·汤普森就“黑马张三哥”故事的核心母题“非凡的伙伴”发表过一些看法，他认为这类故事“从种种修改本中看，整个故事是从印度传到欧洲的，它不仅仅反映在更古老的佛教文献中，在印度现在口传文学中也可以听到”。“这个关于神奇的帮手故事也由旅行者和移民传到很远的地方，如中国、印度尼西亚、非洲、美洲。”① 那么中国的“黑马张三哥”型故事是否像汤氏说的那样来自印度呢？从掌握的资料来看，“黑马张三哥”在中国主要流传在我国的西部、北方的曾以游牧经济为主的民族之中，这些民族传承该类型故事历史最久、异文最多要算藏族。而在我国被书面记录最早的也发生在藏族，该族早有流传的书面故事集《尸语故事》中的“诺桑雅儒格布”（有的版本称此故事为“马桑亚如卡查”），就是一篇典型的“黑马张三哥”文本。据藏族古代典籍《柱下遗教》、《西藏王统记》、《贤者喜宴》、《青史》等记载，在公元2世纪前后的西藏山南雅隆部落的第八代赞普布代贡杰时期，藏族社会就有《尸语故事》流传②，后来《尸语故事》在藏族民间不断丰富发展，各地民众根据自己喜好添加和扩充一些故事，尤其是藏族的佛教徒对该故事集情有独钟，他们常常利用和改造该故事集中的故事为宣扬佛教精神、传播佛教教义服务，因此“它是藏传佛教的伴生物，由佛教徒改编一部印度故事集而成型，然后在长期的口头与书面传承中形成现有规模

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第66、67页。

② 中央民族学院《藏族文学史》编写组编写：《藏族文学史》，四川民族出版社，1985年版，第76页。

的"①，据不完全统计，以藏文抄写的有14个版本，按其本子内容异同的多少，可以分为两个系统，它们分别以拉萨本二十一回《尸语故事》和二十三回《尧西·朗顿珍藏善本》、青海本二十四回《说不完的故事》、青海安木多十三回善本《具神通的人尸故事》、四川德格十六回《具神通的故事》为代表。这14个版本中都保留了一个共同的故事——牛首人身的英雄结识非凡伙伴远征除魔的"马桑兄弟"("黑马张三哥"型故事异文之一)。"马桑兄弟"故事以手抄、木刻的书面和口头讲述两种形式在民间传承已是明显事实。那么是手抄本《尸语故事》中的"马桑故事"被民众接受以后才传承开来，还是《尸语故事》中的"马桑兄弟"来自民间呢？笔者以为这两方面都存在，首先我们必须看到最早的藏族《尸语故事》源自印度的《僵死鬼故事二十五则》，而《僵死鬼故事二十五则》却没有"马桑兄弟"故事(陈岗龙已将该印度故事集译为中文)②，由此可见藏族《尸语故事》中的"马桑兄弟"是直接吸取了当时藏族民间颇为流行的"黑马张三哥"型故事。随着《尸语故事》手抄本的增加，它反过来又加速和强化了该类型故事在西藏的传播，这一点从西藏《尸语故事》手抄本最多的地区，也是民间流传"黑马张三哥"型故事最盛的地区的事实就足可以证明，如四川德格、木里一带流传的《金葫芦》③、《马当古》④，藏北、安多一带流传的《马桑亚如卡查》、《多吉占

---

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第618页。

② 陈岗龙：《蒙藏〈尸语故事〉比较研究》，中央民族大学硕士学位论文，1994年印。

③《金葫芦》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第1038～1040页。

④《马当古》，见四川平武县民间文学三套集成编委会编《平武民间故事集》，1986年编印，第136页。

堆和朵瑟曲珍》等。至此我们是否可以肯定该类型故事的最早源头就在藏族呢？笔者认为“黑马张三哥”故事尽管在印度《僵死鬼故事二十五则》找不到，但是除了这条渠道以外，藏印文化的交流是多方面和多渠道的，诚如有关学人指出的：《尸语故事》“再创作的故事来源较为复杂，有些故事是土生土长的藏族故事，有些为汉族故事的移植，还有从其它渠道流入藏地的印度故事”①。该类型故事极有可能通过其他途径从印度传入藏区，然后被雪域民众接受，当印度《尸语故事》传到西藏，藏族民众又将他们民族化了的印度同型故事吸纳进藏族化了的《僵死鬼故事二十五则》“连环串插式”结构之内。至于我国北方一些民族的“黑马张三哥”故事则明显受到藏族同型故事的影响，尤其是蒙古族的同型故事首先也是由本民族《尸语故事》手抄本影响到民间的，译自于藏族《尸语故事》的蒙古《尸语故事》完整地保留了“马桑故事”（民国时期北京蒙文书社 13 章本将《尸语故事》译为《喜地呼尔》，该故事集的第三个故事名“牛仔马桑”、蒙古图书馆藏的 21 章本称“图呼尔岱”），该故事的基本情节在蒙古族史诗《格斯尔》、《江格尔》中常以显要的位置出现，并且它还形成了蒙古族英雄故事的一个著名类型。随着《尸语故事》在不同民族多个版本的扩散，以及藏族和蒙古族文化在我国西部和北方文化中影响的加强，该类型故事很快传遍这些地区，并经多民族艺术智慧锤炼更趋精美，成为中国民间故事的经典之作。

（林继富）

---

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 628 页。

化身成龙的孝子

——“龙子望娘”故事解析

“龙子望娘”型故事是我国龙的传说中比较古老，而又几乎遍及全国各地的一种类型。它主要由以下两个情节单元组成：

1. 龙子诞生。分别有三种情形：A. 一女子感应怀孕，生下龙子；B. 一女子拾得龙卵，孵龙抚养，龙长大后认其为母；C. 一小孩误吞龙珠变龙。

2. 龙子腾空飞去，回头望娘；或以后回来探望母坟。

此类故事遍布于黑龙江、吉林、辽宁、河北、山东、陕西、湖北、江苏、浙江、四川、广东、云南等地，据笔者的不完全统计，至少有300篇异文。各地的异文总是依附于一定的地方风物，具有强烈的地方特色。随着历史的推进，又不断加入新的内容，或是拼接上别的故事类型或母题，使得故事更为纷繁多姿，经久不衰，愈演愈烈，终于成为一个十分引人注目的故事群。

一

按照龙子诞生的不同情形，我们将“龙子望娘”型又分成三个亚型：

1. 感应怀孕型。可以流传在山东、东北等地的《秃尾巴老李》①、

① 山东省民间文艺家协会1989年为举行秃尾巴老李传说学术讨论会编印的《秃尾巴老李的传说》，收入异文100多篇。东北的异文，在已出版的《中国民间故事集成·吉林卷》、《中国民间故事集成·辽宁卷》中皆有收录；黑龙江也有《秃尾巴老李》，载《黑龙江民间故事选》，黑龙江人民出版社，1983年版，第2～4页。

湖南的《桩巴龙》①、云南白族的《白王的传说》②、浙江的《雾龙》③ 等篇为代表。

《秃尾巴老李》的说法甚多。较为通行的说法，是说他家原是山东人，姓李。娘生下一条小龙，小龙每次吃奶，娘都痛得打滚。他爹一生气，用斧头砍下一段尾巴，他就成了秃尾龙，人称秃尾巴老李。他来到黑龙江，赶走了原先住在江里的白龙，成了黑龙江的镇江龙。他每年要回家到娘的坟上祭奠一番，来时总要下雨，或是下冰雹。秃尾巴老李对于他的山东老乡总是会尽力保护。黑龙江的船老大在开船前有个习惯，总要先问一声："船上有山东人吗?"不管船里乘客中有没有山东人，人们总要大声回答一声："有。"据说这样一来，秃尾巴老李就会保护这条船了。

在民众的口耳相传过程中，"秃尾巴老李"的形象渐趋丰富，许多异文还讲述了他为穷人开荒、干活，帮家乡人造福，跟地主、官府以及恶龙斗争的种种情节④。在抗日战争中，东北还涌现出"老李江上救红军"、"老李炸鬼子"、"水淹日本鬼子"等一大批新传说。在人们的心目中，秃尾巴老李早已不是一个普通的龙子，而是孙悟空一般的传奇英雄。他一直在人们身边，当人们需要他的时候，他马上就会出现，做出一番离奇的行为，形成一个新的传说。

---

① 《桩巴龙》流传在洞庭湖流域，巫瑞书《荆湘民间文学与楚文化》有论述，并附录异文篇目86例，岳麓书社，1996年版，第80～98页。

② 《白王的传说》，见《白族民间故事选》，上海文艺出版社，1984年版，第15～18页。

③ 《雾龙》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第442～444页。

④ 孙连金：《"秃尾巴老李"传说初探》，见《黑龙江民间文学》第15期，中国民间文艺研究会黑龙江分会编（1985年），第377～384页。该书还同时刊载"秃尾巴老李"传说8篇。

白族的《白王的传说》说，白王的母亲在黄龙潭边洗衣，黄龙变成大鱼，溅起水调戏她。此后她常在梦中与一年轻男子幽会，便有了身孕，一胎生下九子。黄龙领回去八子，让最小的留在娘身边，后来成了大理国的白王。这个故事没有“望娘”的情节单元，但前面的“感应怀孕”则讲述得很详细。

江苏的《龙人河螃蟹》① 也别具一格，说一女子在河边洗脚怀孕，其父逼她去死。女子生下一蛋，投河自尽。这个蛋裂开后，孵出龙子，腾飞而去，成九拐十八弯大河，将龙母的尸体托上岸。每年正月初三，龙子总要回乡祭母，这时会带来无数螃蟹。

浙江的龙传说十分发达，在《中国民间故事集成·浙江卷》中专门辟了“龙的传说”的栏目，收入龙传说9则，其中《百叶龙》、《雾龙》、《秃尾龙》、《龙母娘娘》4则都属于“龙子望娘·感应怀孕”型。《雾龙》的前半段拼接了“龙受罚”型，显得较为复杂。故事说玉皇大帝要惩罚凡人，不许龙下雨。一条老白龙为了救百姓，尽力发了几次大雾，人间又获丰收。玉帝知道了，要斩老白龙。观音出来搭救，让老白龙变成一粒菜籽，藏在她的小拇指甲里。后来这粒菜籽落下人间，长成一棵大白菜，被一个姓白的姑娘吃了下去，于是她怀了孕，生下一条小白龙。每年清明，小白龙来找它的娘，找来找去找不到，哭一场又走了。流传在浙江的几种异文对于龙母“感应怀孕”的情节一般都交代得比较清楚，较多的说法是说一个女子在水中捞到一个龙蛋，觉得有趣，不小心吞下肚去，就怀了孕。

2. 拾卵抚养型。可以广东的《悦城龙母》② 为代表。这个

---

① 《龙人河螃蟹》，见《中国土特产传说》，上海文艺出版社，1982年版，第381～384页。

② 《悦城龙母》，见《广东民间故事选》，花城出版社，1982年版，第236～241页。

故事说，一女子在西江里拾到一个龙蛋，收藏起来。龙蛋孵出一条龙，女子将龙喂大，情如母子一般。龙长大后常常闯祸，女子责备它，并且剪去它的一段尾巴，让它牢记这个教训。它成了"掘尾龙"，从此不再闯祸。皇帝要娶这个女子，掘尾龙几次把载女子的船拉回家乡。女子死后，掘尾龙把娘的坟堆成一座小山，每年清明要回来扫墓。

3．吞珠变龙型。可以四川的《望娘滩》①、浙江的《龙池山》②、陕西的《九龙滩》③ 等篇为代表。

《望娘滩》有众多异文，通常的说法，是说一穷孩子从一丛长得特别茂盛而且割去后又能迅速长出的青草下面，挖出一颗宝珠，拿回家放入米坛，坛中的米就取之不竭。穷孩子家的生活大大改善，他们还常常接济乡亲们。一恶霸闻讯来抢宝珠。这孩子在无奈中将宝珠含在口中，又不慎吞入肚内。孩子干渴难忍，到河中喝水，变成一条龙，飞上天去。他母亲在后面大声呼喊，他一次次回头望娘。回头一次，成一个滩。他娘喊了二十四声，他回了二十四次头，河里就添了二十四个滩。人称"望娘滩"。望娘滩位于四川岷江中游灌县（今都江堰市）到新津县之间，共有二十四个。这原本是当地的自然风貌，人们把这个故事依附在风物上，成为一则有名的传说。

陕西也有类似的传说，不叫"望娘滩"，却叫"九龙滩"。故事情节差不多，结尾处龙母喊了九声，龙子回头九次，于是就留

① 《望娘滩》，见《中国民间故事集成·四川卷》（上），中国 ISBN 中心，1998 年版，第 301～303 页，据该书附录二载，四川省内有"望娘滩"异文 25 例。

② 《龙池山》，见《浙江风物传说》，浙江人民出版社，1981 年版，第19～23 页。

③ 《九龙滩》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 245～246 页。

下了“九龙滩”。在浙江杭州，却又成了“九溪十八滩”①。普天下的河流莫不曲曲弯弯，也就为“龙子望娘”型故事提供了依附的良好契机，变化出千姿百态的异文来。

浙江绍兴的《龙池山》，说法有所不同。说的是一位少女，她下水摸螺蛳时摸到一颗宝珠，不慎吞入，从此力大无穷，常帮邻居灌水干活。她在一次洗澡时现出了龙形，被她母亲发现，她不得不腾空飞去。龙回头的地方，留下了“九曲望娘湾”。龙母去世后，龙女常回来给娘上坟，龙女一来，这一带就风调雨顺。

类似的故事还流播到少数民族聚居地区，成为该民族喜闻乐见的地方风物传说，如侗族的《望娘滩》、水族的《宝龙珠》② 等。

在以上三种亚型中，感应怀孕型最为多见，在民间的影响也最大，同时它又是最古老的一种说法。拾卵抚养型和吞珠变龙型相比于前者来说，可能出现得要稍迟一些，是前者的一种衍变。为此，我们有必要追溯一下“龙子望娘”型在历史上形成和发展的轨迹。

二

人类学家认为，人生龙子与原始人的图腾信仰有关。原始人缺乏生理知识，一度以为生育就是祖先的图腾进入妇女体内的结果。如“简狄吞玄鸟卵生商契”③、“姜嫄履大人迹生周弃”④ 即指此。我们的祖先既然有过龙的图腾，以为妇女感应怀孕能够生下龙，也就是顺理成章的事了。著名的神话“哀牢九隆”，说哀

① 《乌龙》，见《西湖民间故事》，浙江人民出版社，1978 年版，第 167～169 页。

② 祁连休等主编：《中国传说故事大辞典》，中国文联出版公司，1992 年版，第 16～17 页。

③ 《史记·殷本纪》。

④ 《史记·周本纪》。

牢夷的一个女子在水中捕鱼，“触沉木若有感，因怀妊”，生下十子，后来沉木化为龙，来认它的儿子。其中第九子就是九隆，成了哀牢夷的首领①。这个故事还没有“望娘”情节单元，但已经奠定了“人感应怀孕生龙子”的基础。

晋代干宝《搜神记》中，有个故事说一女子生了条蛇，把它放到野外。女子死后将葬，此蛇赶来奔丧，“径来棺下，委地俯仰，以头击棺，血涕并流，状若哀恸”②，这里出现了蛇子望娘的情节。我国古代常常龙蛇不分，这种说法已经离“龙子望娘”不远了。

此后不久，出现了一个文本，较完整地叙述了“龙子望娘·感应怀孕”型的情节结构，这就是《搜神后记·蛟子》：

长沙有人，忘其姓名，家住江边。有女子，渚次浣衣，觉身中有异，复不以为患，遂妊身。生三物，皆如鲼鱼。女以己所生，甚怜异之。乃著澡盘水中养之。经三月，此物遂大，乃是蛟子。各有字：大者为“当洪”，次者为“破阻”，小者为“扑岸”。天暴雨水，三蛟一时俱去，遂失所在。后天欲雨，此物辄来。女亦知其当来，便出望之。蛟子亦举头望母，良久方去。经年后，女亡。三蛟子一时俱到墓所哭之，经日乃去。闻其哭声，状如狗嗥。③

还有一则《张鲁女》，正与其相呼应：

张鲁之女，曾浣衣于山下，有云雾濛身，因而孕焉。耻之自裁；将死，谓其婢曰：“我死后，可破腹视之。”婢如其

① 《哀牢九隆》，见晋·常璩《华阳国志》，又见《后汉书·南蛮西南夷列传》。哀牢即今云南保山地区。“九隆”神话仍在傣族民间流播。

② 晋·干宝：《搜神记》卷十四“窦氏蛇”。

③ 《蛟子》，见晋·陶潜《搜神后记》卷十。前人对《搜神后记》作者是谁有过怀疑，但大多数认为此书是唐以前的古本。

言，得龙子一双，遂送于汉水。既而女殡于山，后数有龙至，其墓前成蹊。①

这两个文本都提到了女子在水边感应怀孕而生下龙子，以及龙子望娘、回家祭扫母坟等情节单元。“在这虚构的幻想情节里，跃动着的却是现实世界里母子相依为命，至亲至爱之情。”② 这就告诉我们，至迟在唐前，“龙子望娘·感应怀孕”型故事已基本成型。

到了唐代，又出现了“龙子望娘·拾卵抚养”型的典型文本，即《岭表录异》中的《悦城龙母》：

温媪者，即康州悦城县孀妇也。绩布为业。尝于野岸拾菜。见沙草中有五卵，遂收归，置绩筐中。不数日，忽见五小蛇，壳一斑四青。遂送于江次，固无意望报也。媪常濯浣于江边。忽一日，见鱼出水跳跃，戏于媪前。自尔为常，渐有知者。乡里咸为龙之母，敬而事之。或询以灾福，亦言，多征应。自是媪亦渐丰足。朝廷知之，遣使征入京师。至全义岭有疾，却返悦城而卒。乡里共葬之江东岸。忽一夕，天地晦暝，风雨随作；及明，已移其冢于西，而草木悉于西岸。③

说龙是从一种石卵中孵化出来的，这种说法在唐代较为流行，如《原化记·斑石》，述京邑一士子在山间拾得一石，大如鸡子，置五六年而失，忽昼雨暝晦，石已破，乃知为龙子。《玉堂闲话·尹皓》中也提到石卵是龙卵。或许可以这样理解：进入文明时代，人生龙子的原始说法遭受冲击，人们试图寻找另一种说法来代替它。人们发现自然界的蛇类是卵生，而民间又往往龙蛇不分，于是产生想象，说龙是从一种神奇的石卵中孵化出来的。

---

① 《太平广记》卷四一八引《道家杂记》。

② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 163 页。

③ 唐·刘恂：《岭表录异》卷上。

此女子拾卵抚养，情同生母，一切也就都顺理成章了。

在宋·乐史《太平寰宇记》中，我们发现这个传说又有了新的发展。此书记有两段文字，移录于后：

> 程浦溪，顾微《广州记》云：浦溪口有龙母，养龙，裂断其尾，因呼其溪为龙窟，人时见之，则土境大丰而川利涉。①

> 程溪水在都城县东百步，亦名零溪水。《南越志》云：昔有温氏媪者，端溪人也，尝居涧中，捕鱼以资日给，忽于水侧遇一卵，大如斗，乃将归，置器中。经十许日，有一物如守宫，长尺余，穿卵而出，因任其去留。稍长五尺，便能入水捕鱼，日得十余头。稍长二尺许，得鱼渐多，常游波中，萦回媪侧。后媪治鱼，误断其尾，遂逡巡而去。数年乃还，媪见其辉色炳燿，谓曰："龙子，今复来也。"因蟠旋游戏，亲驯如初。秦始皇闻之，曰："此龙子也，朕德之所致。"诏使者，以元珪之礼聘媪。媪恋土，不以为乐，至始安江，去端溪千余里，龙辄引船还，不逾夕至本所。如此数四，使者惧而止，卒不能召媪。媪殒，瘗于江阴。龙子常为大波，至墓侧，萦浪转沙以成坟。土人谓之掘尾龙。今南人为舡为龙掘尾，即此也。②

这时候已经出现了"断尾龙"的说法，值得重视。此后，宋·祝穆《方舆胜览》卷三十五、清·屈大均《广东新语》卷六、《江西通志》卷一五九、李调元《粤东笔记》、刘俊麟《南汉春秋》等，皆有类似记载。悦城是今天广东省德庆县西江岸边的一个小镇，现存龙母祖庙，始建年代不可考，当建于宋代之前，明清多次修建，最近一次为清光绪重修，为岭南最大的古庙。悦城

---

① 宋·乐史：《太平寰宇记》卷一五七"岭南道一·广州·南海县"。

② 宋·乐史：《太平寰宇记》卷一六四"岭南道八·康州·端溪县"。

龙母诞辰时，整个西江水系的民众都会到龙母祖庙去朝拜，俗称“探阿嫲”，也就是探望奶奶的意思，每年参与人数不下十万之众。

“龙子望娘·吞珠变龙”型出现稍迟，清代的两个文本已经初露端倪：

合浦人向有得一龙珠者，不知其为宝也，以之易粟。其人纳之口中误吞之，腹遂胀满不能食，数数入水，未几遍体龙鳞，遂化为龙。所居室陷成深渊，故今谓之龙村。①

大足化龙桥，相传溪中有珠，浮上，邑人聂姓，得而吞之，遂化龙去，因以为名。②

尤其是后者，提到此人姓聂，和后世四川“望娘滩”故事正好相符。

最后还要说一说著名的“秃尾巴老李”故事。我们可以举出清代的三个文本：

安兴乡李溪有虞妪者，因骤雨，以杯承檐间水。水中浮红丝缕，饮之遂孕。及期，产一蛇，身具五色。媪怖，裹而投之溪。每至溪浣洗，蛇辄来就乳。乳亦涌射，蛇以咽承之。既而厌恶之，砍以刀，正断其尾。蛇忽变头角，巨躯绛章，风雨大作，壅土成墩，而妪已葬其中矣。龙出溪去，行辄回首顾，凡回者二十有四，一回则成一湾，俗称望娘湾。……每岁寒食及十月节前后，必有风雨，昏黑数十里。绕葬处雨雹交下，皆云龙祭扫。至则河鱼上壅，居民持网以俟，有一个而获鱼数石者。渔家每觇龙之出入以卜鱼利。③

此说未出现“秃尾巴老李”的称呼，但情节结构已与后世故事基本相同。值得注意的是这里说龙母自己用刀砍龙尾，而龙子

① 清·屈大均：《广东新语》卷十五。

② 清·李调元：《井蛙杂记》卷一。

③《古今图书集成·职方典》引《高淳县志》。

在剧痛之时不慎把龙母摔死，葬入坟中。龙子酿成大错后悔恨交加，又有回头望娘而成二十四湾的说法。每年扫坟，送来大量河鱼，大概也是龙子对母亲的一种祭奠吧。这种说法似乎太过残酷，后世一般不再采用。不过我们在辽宁的一个当代记录文本中，还是发现了类似的情节，说龙子每次回家吃奶，总要挟带风雨冰雹，龙母也要疼得昏死过去。她丈夫忍无可忍，抽出斧头砍断龙尾。而龙子则在疼痛中龙尾一甩，把它爹扔进大海。龙子等到发现已经来不及了，它到海中去找爹的尸体，没找到，"又心痛又羞臊"，飞走后，好久不敢回家①。可以想见，在龙尾巴上砍这一刀，确实是要付出代价的。高淳县在江苏西南部，这个文本大概是"秃尾巴老李"较早的形态。

再看另外两个文本：

山东文登县毕氏妇，三月间沤衣池上，见树上有李，大如鸡卵。心异之，以为暮春时不应有李，采而食焉，甘美异常。自此腹中拳然，遂有孕。十四月，产一小龙，长二尺许，坠地即飞去。到清晨必来饮其母之乳。父恶而持刀逐之，断其尾，小龙从此不来。后数年，其母死，殡于村中。一夕，雷电风雨，晦冥中若有物蟠旋者。次日视之，棺已葬矣，隆然成一大坟。又数年，其父死，邻人为合葬焉。其夕，雷电又作。次日，见其父棺从穴中掀出，若不容其合葬者。嗣后，村人呼为秃尾龙母坟，祈晴祷雨无不应。②

胶州猫儿岭下，有虹溪。溪尽处，有泉曰"龙泉"。相传李氏妇浣砚上，有鳅绕砚，游泳数匝而去，妇若有所歆感，归遂娠。数月，忽产蛇，骤离母腹，即暴长七八尺。其

---

① 《秃尾巴老李》异文，白富顺（满族）讲述，流传庄河县，《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 158～160 页。

② 清·袁枚：《子不语》卷八"秃尾巴"。

夫骇甚，执锹斩之，仅断其尾。蛇夺门去，入溪而没。是秋大雷雨，溪暴涨，有黑龙游戏波间，秃尾宛然，俄风云拥之去。龙去而泉涌出，故曰“龙泉”。祈雨辄应。每将大雨，龙或隐约掉尾云中，人咸呼为秃尾老李云。①

此二说均出自胶州半岛，正是后世“秃尾巴老李”故事群的雏型。袁枚所记，未说其姓李，但龙母食李，为后来姓李留下契机。吴趼人所记，则已直呼“秃尾老李”了。

吴趼人在《札记小说》中不但记录了山东“秃尾龙”故事，同时又记广东“秃尾龙”以资比较，文云：

粤中有秃尾龙之说。相传某童子，豢一小蛇，蛇渐长，至室不能容，乃纵之溪涧中，而断其尾曰：“将以为识验也。”既而蛇成龙，以秃尾故，不能升天，每飞腾至半空中即复下。其飞腾一次，必大风雨为灾。

这种说法比较接近于《岭表录异·悦城龙母》的型式，只是记述过于简略。这说明到了晚清，一北一南两条“秃尾龙”的传说已经颇有势力，形成了各自的传说圈。

其实，到了清代，除了这两条“秃尾龙”之外，各种各样的“龙子望娘”型也都十分活跃，遍及全国各地，诸如《古今图书集成·神异典》卷五一引《温州府志·龙母庙》、清·王椷《秋灯丛话》卷十八《九曲望娘湾》、钮琇《觚賸》卷五《窦四妇》、袁枚《子不语》卷十七《龙母》、李调元《尾蔗丛谈》卷一《龙母庙》等篇，各具特色，从而形成了庞大的故事群。

三

“龙子望娘”型之所以能如此深入人心，广为流播，大概可以归纳为以下几个原因：

首先，这个故事是神话的余波。我国古代崇拜龙，流传着许

① 清·吴趼人：《札记小说·龙》。

多龙的神话。有人认为,龙是中华民族“发祥和文化肇端的象征”①;有人说,龙“是中国各族人民大融合的历史见证”②,更多的人把自己称为“龙的传人”。在中华大地,到处有舞龙灯、划龙船,以“龙”命名的地方风物和各种龙的图案更是比比皆是。龙的形象已经沉淀为中华民族的集体无意识,深深地融入到后代子孙的血液之中。一提起“龙”,谁都会怦然心动,他们对于各种龙的传说故事有着一种与生俱来的亲切感和认同感。

其次,“龙子望娘”型着力讴歌的是一种人皆有之的骨肉之情、母子之情。这样的道德情操一直是许多文学作品描写的对象,也是人类的美德之一。而在中国古代,人们对这种美德的提倡和践行又是达到了无以复加的高度。《论语·学而》说:“孝悌也者,其为人之本与?”《孝经》说:“人之行莫大于孝。”儒家历来把“孝”看成是做人的根本。我们纵览如此之多的“龙子望娘”型故事文本,尽管情节多变,千姿百态,却都会提到龙子“回头望娘”和龙子回来“祭奠母坟”的这样两个情节单元。龙子尚且如此,人子又当如何?这个故事的象征意味可以说是非常清楚的。

其三,这个故事有着很强的可塑性和开放性。比如“秃尾巴老李”这个艺术形象,就是跟随着时代的步伐而在不断丰满的。起初他只是个孝子,而在后来的一些异文里,他或是成了生产能手,或是成了与恶势力抗争的英雄,甚至还让他在近代革命斗争中去立新功。所以有人认为,有关半人半龙的秃尾巴老李的神奇故事,不仅是华夏民族龙图腾崇拜传统民俗心理的表现,也是山东农民为生存而移民关东的历史写照,是辛勤劳作的山东大汉的智慧与力量的象征。秃尾巴老李是一条断尾孽龙,可以理解为是

① 闻一多:《龙凤》,见《闻一多全集·神话与诗》,开明书店,1948年版。

② 王大有:《龙凤文化源流》,北京工艺美术出版社,1988年版。

封建社会走向衰落时所出现的社会叛逆者的象征①。正是底层民众对这一艺术形象的同情和理解，才有可能在故事原型的基础上生发出如此之多的构思，酝酿出美不胜收的各种异文来。

最后，我们还要提到的是，这个故事往往依附在各地特有的风物上，使得故事增加了可信性和亲切感。

民间文学界对“龙子望娘”型的研究，很早就已开始了。20世纪20年代，容肇祖发表《德庆龙母传说的演变》，详述以《悦城龙母》为代表的这一类型传说的演变轨迹②。

20世纪30年代初，钟敬文发表《中国民间故事型式》，列入了“龙蛋型”③。德国学者艾伯华在1937年出版《中国民间故事类型》，列入了两个类型与此有关。“60、龙的母亲”，相当于本文的“龙子望娘·感应怀孕”型，收入9个篇例。“61、龙蛋”，则相当于“龙子望娘·吞珠变龙”，收入7个篇例④。

20世纪80年代，笔者提出“龙子望娘”型的初步界说，并有所论述⑤。在此前后，学界对“秃尾巴老李”故事表现出极大热情。1985年，中国民间文艺研究会黑龙江分会在《黑龙江民间文学》第15期上发表了孙连金的论文和有关传说8篇。1989年，山东民间文艺家协会编印《秃尾巴老李学术讨论会论文集》，集中发表了一批专家的研究成果，从而引起了更为广泛的关注。

20世纪90年代，叶春生、王娟等人在各自发表的论文中表

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第169～170页。

② 容肇祖：《德庆龙母传说的演变》，《民俗》1928年9、10期连载。

③ 《钟敬文民间文学论集》（下），上海文艺出版社，1985年版，第346～347页。

④ ［德］艾伯华：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第113~116页。

⑤ 顾希佳：《龙子望娘型故事研究》，《民间文学论坛》，1988年第3期。

述了他们的独到见解①。刘守华则在他的专著《中国民间故事史》中专辟一节，用了很多篇幅来论述“《搜神后记》中的《蛟子》和龙母型故事”，对此进行深刻而又详尽的剖析②。凡此种种，使得我们对这个故事类型的认识也在不断加深之中。

（顾希佳）

守禁违约的背后

——“猎人海力布”故事解析

一

以蒙古族“猎人海力布”命名的民间故事类型，讲述的是善良的猎人从神灵（或动物）那里获得懂禽言兽语的能力，面对一系列禁忌表现出不同态度，由此产生了风格多样的故事。与该类型相对应的是AT分类法中的670型“动物的语言”③，该分类法创始人之一的美国学者斯蒂·汤普森曾指出，动物语言型故事在亚洲、非洲、欧洲影响甚大④。丁乃通先生在细心搜罗中国古

① 叶春生：《龙母信仰与西江民间文化》，《中国民间文化》第1集，学林出版社，1991年版；王娟：《断尾龙故事类型的心理分析研究》，《民间文学论坛》，1994年第3期。

② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第162～170页。

③ Antti Aarne, Stith Thompson. *The Types of the Folktale*. P233. Helsinki. 1973.

④ [美] 斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第103～104页。

代、近现代民间故事基础上编撰的《中国民间故事类型索引》也将“动物的语言”排序在670号的位置上，但仅列出1例同型故事①。德国学者艾伯华的《中国民间故事类型》“懂鸟语的人”列举四则故事②。这些研究成果表明，中国的“动物的语言”故事似乎并不发达，然而笔者从手头几套新近出版的民间故事集，查阅到“动物的语言”故事远非几例。并且笔者认为，以“动物的语言”来概括“猎人海力布”型故事显然过于狭窄，它除了有听懂动物的语言的主题外，还有禁忌等一系列含义深刻的母题。因此，根据中国民间故事的实际，笔者归纳出的“猎人海力布”型故事，较汤普森、艾伯华、丁乃通等学者所说的“动物的语言”型故事，无论是故事的外延，还是故事的内涵均要广泛和深刻得多，相应也就大大扩充了它的异文范围。笔者已查阅到“猎人海力布”型故事异文32则，这些异文集中分布在我国蒙古(内蒙古)、鄂伦春（内蒙古)、满（黑龙江)、锡伯（新疆)、藏(西藏)、珞巴（西藏)、回（宁夏、河南)、苗（广西)、瑶（广西)、傣（云南)、土家（湖北）以及汉（湖北、山东、山西、吉林、内蒙古）等民族的大片地区，它告诉我们，“猎人海力布”型故事是一个流传甚广，深受我国民众喜爱的民间故事。

二

从32则异文分析，“猎人海力布”型故事由懂动物语言和禁忌两个核心母题构成。

懂动物语言是故事主人公帮助动物获得的报偿，这种报偿多是一枚宝珠、一顶帽子、一块宝石或神灵直接的赐与。但有的故

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第224页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第16页。

事没有交待获取动物语言的经过，也有的故事不是听懂鸟言兽语，而是以神灵言语的警告出现，这些在早期人们看来，没有本质上的区别，只是不同历史阶段叙事方式的差异罢了。

禁忌母题是猎人海力布型故事的重要内容。如果说懂动物语言母题是构建故事基础的话，那么禁忌母题则是故事情节发展、故事内容升华的关键。

由懂动物语言和禁忌母题组成的猎人海力布型故事，面对不同的地域传统和民族文化生成了风格各异的故事。从笔者掌握该类型故事异文看，它大致可分为两个亚型，即违禁型和守约型。

亚型Ⅰ：违禁型。此型又分为显形违禁和隐形违禁两种。显形违禁以蒙古族《猎人海力布》最为典型，它讲述的是海力布从灰鹤口中救出化为白蛇的龙女。龙王为感谢救女之恩，赏给了海力布一颗能听懂动物语言的宝石，但是听到的消息不能对任何人说，否则有生命危险。然而不久的一天，他听到一群飞鸟议论这里要山崩地裂，洪水奔腾。海力布不顾个人生命安危，立即将消息告诉乡亲。乡亲们得救了，海力布却因违禁变成一块石头①。

该故事由救物、报恩、懂鸟语、违禁、受罚情节组合而成。同时该亚型故事还糅合进其他故事类型的情节，使它显得更为丰富和深刻。鄂伦春族《懂鸟语的猎手》②，猎人误入蛇洞，一觉从秋天睡到春天，醒来出洞，留在洞外的箭簇已生锈腐烂，回家妻子惊奇不已。很明显它在传承过程中，吸纳了王质进山观神仙下棋的“烂柯山”型故事情节，使此型故事蒙上了一层仙道思想

---

①《猎人海力布》，见《中华民族故事大系》第1卷，上海文艺出版社，1996年版。

②《懂鸟语的猎手》，见《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1996年版。

的光环。回族《纳西尕儿》① 中神仙赐给樵夫纳西尕儿金龟，若金龟眼睛变红，则天塌地陷，显然与我国传承甚广的“地陷为湖”传说一脉相承。

显形违禁型一般以主人公为善救助动物（神灵）开头，以主人公为民悲壮献身结局。主人公献身后常化为永不毁灭的坚硬巨石或天上闪亮的星星，这一构想寄托了人们对舍己为人英雄的无限敬仰之情。

该亚型还有一类是违禁母题在故事中凸现得不太明显，我们称之为隐形违禁类故事。如汉族公冶长故事，讲述公冶长懂鸟语，因分食不公得罪乌鸦，被陷害关进大牢，他说出懂鸟语得到县官证实，结果无罪释放②。故事简洁传神，显然经过删减和加工。设禁情节被省略，违禁母题虽留存于故事之中，但已不太鲜明了。

苗族《懂得鸟兽语言的人》中的猎人野藏打死蛇妻，蛇丈夫准备复仇。得知真相，它送给猎人能听懂鸟语的宝珠。野藏遭乌鸦陷害被官府当作了杀人犯。当县官获悉野藏懂鸟语，释放了猎人，后被皇帝委以重任。然而野藏弃官入山，与蛇为伴。蛇修炼成龙，野藏一家随龙上天入地，逍遥自在③。瑶族《莫金祥的故事》结尾，莫金祥被小龙所救，来到龙宫悠闲快乐④。这种添加的浪漫结局，使故事充盈着浓郁的山寨气息和轻松风格。

由于隐形违禁类故事都遵循着懂鸟语的人——遭乌鸦陷

---

① 《纳西尕儿》，见《中华民族故事大系》第 1 卷，上海文艺出版社，1996 年版。

② 《公冶长故事》，见《中国民间故事集成·吉林卷》、《中国民间故事集成·浙江卷》、孙剑冰搜集整理《天牛郎配夫妻》、萧国松整理《孙家香故事集》等。

③ 《懂得鸟兽语言的人》，见《苗族民间故事》，四川民族出版社，1987 年版。

④ 《莫金祥的故事》，见《中华民族故事大系》第 5 卷，上海文艺出版社，1996 年版。

害——关进大牢——说出懂鸟语——验证鸟语——获得自由的结构组织故事，使故事的违禁母题显得不够完整，因为违禁母题必须包括三个部分，即设禁、违禁、受罚，缺少任何一个，都会影响该母题在故事中的表现，乃至整个故事的情节发展。以公冶长为代表的隐形违禁故事，由于没有设禁情节，不仅违禁淹没在故事深层文化之中，而且将受罚改变为主人公逃避灾乱，走向自由的结局，使故事少了一份严肃，多了一些轻松。

亚型Ⅱ：守约型。该型与AT分类法中670号“动物的语言”指的是同一个类型，斯蒂·汤普森是这样概括的：“一条蛇为报一男子的恩而教他说兽语，条件是千万不能对旁人讲，否则他必定要死。有一天，他在家中听到两牲畜谈话，它们的会话使他乐得大笑。他的妻子看到他无缘无故地发笑，很想知道他发笑的原因。他犹豫不决地告诉她，如果说出发笑的原因，他就会死。然而他的妻子坚持要知道，最后他决心满足他妻子的好奇心并准备等死。恰在此时，他碰巧听到另一家畜的话，雄性家畜（一般是一只公鸡）警告谁在家不守诺言谁就得为妻子的缘故死掉。男人把这些兽语听到心里而拒绝泄密。”① 这类以信守禽言兽语秘密而免遭惩罚的故事在我国傣族的《能识鸟兽语言的故事》中，主角替换成了国王②。藏族《懂禽言兽语的牧童》主角为牧童，他从兔神处获取懂鸟语的秘诀，目的是解除放牧时寂寞冷清的状况③。宁夏回族《人为什么不懂禽言兽语》④，人要求从神灵那

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第103页。

② 《能识鸟兽语言的国王》，见《中华民族故事大系》第6卷，上海文艺出版社，1996年版。

③ 《懂禽言兽语的牧童》，见《中华民族故事大系》第2卷，上海文艺出版社，1996年版。

④ 《人为什么不懂禽言兽语》，见李树江等编《回族民间故事选》，上海文艺出版社，1985年版。

里学会听懂禽言兽语，当得到它时，不仅没有给自己带来欢乐，反而招致无尽的烦恼，人只好将这种渴望的能力交还给神灵，故事显得轻松诙谐。

三

以人类能听懂动物语言逃避灾难的猎人海力布型故事，表面看起来，令人难以置信，然而认真琢磨，该类型故事的生成和发展却具有一定的现实基础和朴素的科学精神。

在猎人海力布型故事中，能听懂禽言兽语的主人公一般都是猎人、牧人，诸如蒙古族的猎人、鄂伦春族的猎人、苗族的猎人野藏、独龙族的猎人克色、满族的牧人、藏族的牧童等。这些猎人、牧人，长期活动在深山老林、旷野草地之间，成天与动物为伍，动物成为他们赖以生存的基础，因此强烈的生存意识，迫使他们必须想尽各种办法去了解动物的活动规律和生物特性。经过无数次的狩猎放牧实践，猎人牧人练就了能从禽兽鸣叫嘶吼中判断它们行踪的能力。这种经验判断准确性极高，常常使他们的狩猎满载而归或放牧平安无事。因而将猎人、牧人知晓动物的行动语言转化成有声语言也就顺理成章了。

同时懂动物语言母题的产生与发展，还受到猎人、牧人精神渴望的驱动。猎人海力布型故事集中分布在我国一些高寒山地民族中，这里的牧人、猎人一般都是单独出行。寻找猎物的凄苦、放牧时的寂寞，常使他们一天难说上一句话。然而动物的欢歌嘶鸣、奔腾跳跃，令他们向往不已。于是他们渴求加入到禽兽多彩生动的世界之中，期望与动物对话，一起欢歌游乐，了解它们的秘密，解除内心积郁的孤独寂寞。因此，无论是现实生活的需要，还是精神上的需求，故事安排的主人公懂禽言兽语具有一定的合理性和现实基础。

动物活动与自然灾异的关系，向来受到人们的重视。在原始人那里，这种关系被蒙上了一层神秘的色彩，他们常以禽兽鸣嘶

之声判断天气变化和吉凶祸福。我国商代卜辞上有以鸟为征兆的记录，在《隋书·经籍志》还辟有专门的《鸟鸣书》、《鸟情杂占》等禽鸟占卜章节。近现代我国一些民族仍然盛行动物活动预兆气候、吉凶的看法，如藏族的乌鸦占卜云："咙咙（之声）表吉祥，塔塔（之声）表无，哑哑（之声）表事急，啅啅（之声）表财旺，依乌依乌（之声）表难降。""乌鸦在平旦（破晓）的隅中鸣叫，东方有雨，西北有大雪或大雨……乌鸦在正南（日中）时鸣叫，南方有风雨，西南方有暴风雪等。"①这些带有前兆迷信的占卜是早期人类了解自然灾异、天气变化的主要依据。随着人类文明的进步、科学的昌明，笼罩着早期前兆迷信的神秘光环逐渐消失，其合理的科学成分慢慢凸现出来。通过现代实例证实，禽兽异常活动与自然灾异有密切关系。公元 1875 年，浙江鄞县震前有"山雉皆鸣"；1835 年，智利康塞普西大地震前一个多小时，海鸥成群飞临城市上空。20 世纪末的台湾大地震，震前鸟兽有异常活动现象。这些事例表明，禽兽能预知自然灾害，已被现实和科学证实。因此，猎人海力布型故事中大量出现自然灾害首先由动物知晓的情节，并非虚构，而是具有相当的事实依据。

猎人海力布型故事颂扬一种舍己救人、为民造福的崇高精神。

亚型Ⅰ的主人公面对个人生存与乡亲牺牲的矛盾时，猎人海力布作出了果敢的决定："我宁肯牺牲自己，也要救出大家。"于是他将得宝石、懂鸟语及群鸟议论逃难之事告诉乡亲们，"海力布边说边化，就渐渐变成了一块坚硬的石头"②。鄂伦春的猎人妻子以离婚相威胁，他坚持没有泄密，然而当他从猫头鹰处听到

① 谢继胜：《藏族占卜及其演变》，载《民间文学论坛》，1989 年第 3 期。

② 《猎人海力布》，见《中华民族故事大系》第 1 卷，上海文艺出版社，1996 年版。

这里要变成汪洋大海时，猎人跨上猎马，向山林大喊："出猎的兄弟们听着，在家的乡亲们醒醒，明天天亮前，这里就要变成汪洋大海啦，快到诺敏大山顶上躲一躲。"恼怒的蛇王问他为何失信，猎人说："你的事情我一直没说过。刚才是为了乡亲们的身家性命，脱口说了出来。如果我有错处，宁愿受罚。"① 故事主人公牺牲小家保大家，牺牲自己保百姓，以及勇于承担责任的英雄性格和悲壮献身精神是多么令人敬佩啊！

亚型Ⅱ的主人公虽然没有泄密，也是将百姓利益置于个人利益之上的表现。当傣族国王将要对妻子说出发笑秘密时，忽听绵羊的对话："我可不像勐巴纳西国王那样，为了一个王后，却不顾百姓，要去找死。"② 布里亚特蒙古族猎人在泄密前听到羊牛的对话，羞愧难当，"他想，我为什么答应去送死呢？如果我不泄露秘密，我就不会给任何人和动物带来灾难，要是我暴露真情，对大家都是不利的！想罢，他决心守口如瓶，确守机密"③。故事中的国王、猎人善良贤明，受到当地百姓的爱戴，然而在要妻子还是要百姓的问题上，他们犹豫不决，这时故事穿插进动物的对话，促使国王、猎人决策的天平倒向百姓这一边。尽管故事主人公没有亚型Ⅰ那样崇高悲壮，却体现了他们爱护百姓、体恤民众的观念。

四

猎人海力布型故事，古老源头在哪里？它是如何传承流播

① 《懂鸟语的猎手》，见《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1996年版。

② 《能识鸟兽语言的国王》，见《中华民族故事大系》第6卷，上海文艺出版社，1996年版。

③ 《七十七种语言》，见郝苏民等编译：《布里亚特蒙古族民间故事》，中国民间文艺出版社，1984年版。

的？要将这些问题疏理清晰相当困难。但是从搜集到的故事异文，我们还是可以寻见到它的蛛丝马迹。

猎人海力布型故事中“懂动物语言”母题是各个民族在原始时代可能发生的。先民们对语言的关注较任何时候都要强烈，他们除了以各种神话解说人类语言起源外，还在万物有灵观念支配下，认为动物发出不同音质、音高的禽言兽语也和人一样在表达情感和交流思想。在原始世界里，人与鸟兽生命可以互相置换，那么人类听懂鸟言兽语更是不成问题的了。随着人们认识水平的提高，生存意识的增强，他们将了解自然奥秘的能力，赋予了比人类听觉、嗅觉、感觉更为灵敏的动物，于是动物预示自然征兆、逃避自然灾害的情节与人类听懂禽言兽语密合勾联，相映成趣。同时一部分长期与动物为伍的人们，十分熟悉动物的生活习性，这就为故事中渴望通过禽言兽语了解自然奥秘情节的设置提供了现实依凭。因此笔者认为猎人海力布型故事核心母题“懂动物语言”应是各个民族渴望了解自然奥秘、预测自然灾异时不谋而合产生的文学现象。这种共同的文化心理、文化精神使该类型故事表现为它的既是以懂动物语言母题为基础生成相对独立的民族地域亚型故事，又在传承中相互影响、彼此涵化，形成一些复合型的猎人海力布故事。

亚型Ⅰ的显形违禁类故事，集中传承在我国北方狩猎民族中。神秘的自然给他们带来无尽的欢乐和灾乱，也建立起他们无穷的自然禁忌，因此，违禁母题的引入，使故事的禽言兽语具有神圣不可侵犯性，从而给故事笼罩上庄重严肃的文化气氛。同时主人公在违禁过程中，树立起勇于承担责任、直爽果敢、乐善好施、牺牲自己的高大形象，闪烁着我国阿尔泰语系诸民族英雄的光彩。

以公冶长为代表的隐性违禁类故事，重点展示的是主人公懂鸟语。懂鸟语奇人最早被录之于文献，就算春秋时代的公冶长了。相传他是孔子的女婿、学生。公冶长懂鸟语，得罪乌鸦，关

进牢房，又因懂鸟语被释放的故事情节，成为各个民族传承隐形违禁类故事的基础结构模式，故事充盈轻松、诙谐的浪漫风格，折射出汉文化的精神余韵。

亚型Ⅱ守约型故事的结构非常相似，尤其是两个关键情节，妻子软硬兼施要丈夫说出发笑秘密和主人公听禽言兽语后的警醒信守秘密如出一辙，这种精巧的情节吻合，显然是文化交流的结果，它的源头极有可能在印度。诚如斯蒂·汤普森所说："由于这个故事频频出现在早期印度文学文本中，还由于印度及其周围国家口传本的稳定性，这个故事无疑是从东方传入欧洲的。"① 接着他又列举了印度古代文献《罗摩衍那》、《本生经》、《吸血鬼的二十五个故事》中有此类故事，因此汤普森所说的"东方"，笔者认为应是古老的印度。从我国守约型故事传承情况看，受印度文化影响较大的藏族、傣族、蒙古族的人民似乎表现出对这个亚型特别的偏爱。至于这个亚型何时通过什么渠道进入中国，传向世界，很难查得明明白白。

猎人海力布型故事曾引起不少学者的注意。美国学者斯蒂·汤普森曾就亚型Ⅱ有个专节介绍②。中国的刘守华对亚型Ⅰ的典型文本"猎人海力布"作过详尽的分析③。何红一女士将"城陷为湖"传说与"猎人海力布"故事进行比较，试图找出它们之间的传承源脉④。这些学者的学术成果，有助于本类型故事研究的

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第103～104页。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第103～104页。

③ 刘守华：《这是一次鸟兽预报地震的奇迹吗?》，载《山茶》，1981年第1期。

④ 何红一：《灾异·征兆·牺牲——从"陷湖"传说到"献身"故事》，载《华中师范大学学报》，1994年第2期。

深入，但是将这一类型故事作全面深邃的分析，还须作艰苦细致的努力。

（林继富）

敢把皇帝拉下马

——“斗阎王”故事解析

“斗阎王”型故事讲述了一个普通老百姓与死神之间的一场“生死搏斗”，是不怕鬼故事的一种，同时它又成为了机智人物故事型式之一，在我国各族人民中间广为流播。这是一个世界性的故事类型，世界民间故事类型编码为 AT330A“铁匠与死神”。丁乃通《中国民间故事类型索引》也沿袭国际通用名称，收录20世纪60年代之前记录成文的故事异文篇目34例。笔者对此类型故事留心多年，掌握篇目至少在百例以上。考虑到在中国民间故事中，主人公一般都不是铁匠，而死神则一般都称之为阎王（少数篇目为城隍，或是别的鬼神），故而拟将中国民间故事中的这一类型定名为“斗阎王”型，并在此下设主型——巧骗型；亚型——巧骗复合型和听讹型，分别叙述于后。

一

“斗阎王”型故事的主型是说某人用各种计谋巧妙地诓骗了阎王所派遣来的鬼差以及阎王本人。我们称之为“斗阎王·巧骗”型。故事开头一般是说某人的阳寿到了期限，阎王派鬼差去拘捕他；也有的则说某人得罪了阎王，阎王派鬼差去拘捕并惩治他。这时候往往又有土地、灶君或是别的什么鬼怪会来给此人通风报信。于是此人巧设计谋，对症下药，以其人之道还治其人之身，

一次次地作弄了来拘捕他的小鬼。这样的巧骗斗智情节可以是许多次的。去拘捕他的鬼差，名目繁多，诸如秃头鬼、红眼鬼、罗锅鬼、烟鬼、吸血鬼、玻璃瓶鬼、大力鬼、尖屁股鬼、苍蝇鬼、小鬼、无常、牛头、马面……讲述者在这里尽可以展开想象的翅膀。主人公对付鬼差的手段也总是五花八门，无所不用其极，比如说在红眼鬼的眼里撒进胡椒粉；在大门口泼水结冰或撒上豆子而让鬼跌跤；用粘胶把鬼的屁股粘住；骗鬼喝酒、抽烟、吃豆子而使之最后十分难受；骗鬼吃粪；诱使鬼跌进粪坑；用开水将鬼烫伤；诱鬼进洞然后把鬼烧死……不同的异文使这个故事群呈现出丰富多彩的局面。最后，故事的结尾则是阎王亲自出场。较多的场合都说阎王骑千里马，此人却骑一匹牛（或是猪），骗阎王说这是"万里哼"，于是阎王上当，将自己的坐骑和衣服与此人交换。此人抢先赶到阎王殿，指挥众鬼将后到的阎王打死。有时候，此人做了阎王；有时候，则说此人又回到阳间，活得很长久。总之，故事以普通人战胜死神，逃脱了死亡厄运而告终。

追寻这个故事在历史上的踪迹，我们读到被唐代作家段成式记录在《酉阳杂俎》中的一段记述：

> 天翁姓张名坚，字刺渴，渔阳人。少不羁，无所拘忌。尝张罗，得一白雀，爱而养之。梦天刘翁责怒，每欲杀之；白雀辄以报坚，坚设诸方待之，终莫能害。天翁遂下观之。坚盛设宾主，乃窃骑天翁车，乘白龙，振策登天。天翁乘余龙追之，不及。坚既到玄宫，易百官，杜塞北门，封白雀为上卿侯，改白雀之胤不产于下土。刘翁失治，徘徊五岳作灾；坚患之，以刘翁为泰山太守，主生死之籍。①

明·王世贞辑《列仙全传》卷九所述与此略同，不录。清·俞正燮《癸巳存稿》卷一三也提到了这个传说，认为"此当是张陵

① 唐·段成式:《酉阳杂俎》前集卷十四，中华书局，1981年版，第128页。

造作道书时议论，检《道藏》书未见也”。20 世纪 40 年代初，学界对此已有过一番讨论。顾颉刚认为，民间流传之“张玉皇”与东汉张天师有关。张政烺则认为，《酉阳杂俎》所记，似为汉人之说，此事当与汉末天师道五斗米道有关，其源可能出于张角。张角自号天公将军，张翁渔阳人，张角巨鹿人，张翁或即以“苍天已死，黄天当立”之说，由张角传说附会而来①。当时的这场讨论，是围绕着玉皇大帝的传说展开的。我们知道，民间口耳相传的传说故事与宗教文化相互渗透，是屡见不鲜的事实，道教利用这个民间传说来为自己的领袖人物树碑立传的可能性是完全存在的。但是我们在这里要讨论的却不是这个问题。事实上，后世的道教传说似乎也并没有在《张天翁》这个故事上大做文章，倒是在“斗阎王型”故事的广泛流播中，我们发现了《酉阳杂俎·张天翁》的深远影响。我们剖析《张天翁》的情节结构，不难发现它与前述“斗阎王型”故事的相似之处。这个故事中的主人公张坚原是个大胆的凡人，姓刘的天翁几次要加害他，皆因白雀报讯，而他又“设诸方待之”，也就是说巧设计谋去对付，并且都对付过去了。遗憾的是段成式行文过于简单，没有记下这些“计谋”的细节。接下去则是刘天翁亲自出阵。张坚设宴款待，又巧妙地乘了刘天翁的乘骑上天，搞了一场“政变”，将其取而代之。刘天翁追赶不及，进不了玄宫，丢了宝座，只好徘徊在人间。以上情节结构的大致框架，完全可以与后世流传的“斗阎王型”一一对应。所不同的则是前者上天，将天翁取而代之；后者入地，将阎王取而代之。而这样一种人物身份设置上的差异在民间故事的流传过程中其实是常见的事。只要故事的情节结构大致相似，主人公的对手是天翁，抑或是阎王、城隍、魔鬼……

① 宗力、刘群：《中国民间诸神》，转引《责善》创刊号、第一卷第八册，河北人民出版社，1986 年版，第 36 页。

这并不重要。讲述者随意置换的结果也不影响故事的传承和流播。后面我们还将谈到，这样的一些看似不同的身份设置，在故事中的象征意义则并无二致，他们都被故事的讲述者用来影射旧社会的统治者——皇帝、贪官污吏及其爪牙。而故事主人公蔑视权贵，"敢把皇帝拉下马"的大无畏气概，在《张天翁》中已有充分表现，后世流传的故事"斗阎王"则同样传达出这种思想倾向。因此，我们有理由认为，《酉阳杂俎》中记述的《张天翁》是"斗阎王"型故事的原型，它大概产生于汉代，而在唐代的民间仍然十分活跃。发展到今天，它无疑已经成为一个几乎遍及全国各地的故事群。它的主型"斗阎王·巧骗"型的情节比较集中，一般都是在一个普通的劳动人民与阎王以及鬼差之间展开，最后将阎王杀死或是吓走，传达出底层民众不畏权势，敢于向死亡挑战的乐观主义精神。

二

许多时候，斗阎王的情节板块会被人们编织进当地颇负盛名的某个机智人物的系列故事之中，成为机智人物故事的有机组成部分。故事的开头，说主人公如何谎骗他周围的某个人——通常是一个比他富有而又比较贪婪的亲戚。故事在聪明巧骗与愚蠢上当之间反复展开，一次一次地升级。最后他的对手死去，到阎王那里告状，于是引出了此人与阎王及其鬼差之间的较量。这时候，前述巧骗型的整个情节板块就可以原封不动地搬过来，拼接上去了。我们称这一类故事为"斗阎王"型的亚型："巧骗复合"型。

这一类型故事的记录文本早在20世纪20年代就已出现，这就是流传在广东潮州一带的《司命公与全无味》（黄昌祚采录），故事梗概如下：

全无味是个穷女婿，他的丈人富而吝啬。由于他妻子的通风报信，他谎称能嗅出竹筐里装的东西，于是便得到了一筐粟。他又谎称有二只宝锤，黑的可打死人，红的可使死人

复活。丈人用重金购买此宝，打死人却不能使之复活。丈人将他装进大筐准备抛入大海。途中，他谎称“医驼背”，与驼背老人互换位置而逃走。他又谎称在龙宫受到款待，骗丈人乘缸入海。丈人溺死，冤魂上告阎王。阎王派牛头马卒来抓全无味。司命公则托梦给他，教他对付的办法。牛头马卒逃回。阎王再派雷公去捉，又逃回。阎王奏知玉帝，玉帝派青龙去捉，还是逃回。玉帝再派千里彪来，半路上遇见全无味骑的“万里马”，千里彪上当，与他交换，骑上假马寻不着归路。玉帝又派天吊神出场，却误将千里彪打死。后来玉帝任命全无味当上了千里彪天神。①

类似的故事在建国以后不断被发现，其中特别引人注目的是“谎张三”故事。据刘守华在1983年的研究，认为该类故事已发表上百篇，流行于西南地区湖南、云南、贵州一带的汉、苗、彝和傈僳族中间②。而随着民间文学三套集成工作的全面展开，我们知道“谎张三”故事的覆盖地域正在不断扩大之中。1985年，河南发表《张三斗阎王》③，1992年，《中国民间故事集成·吉林卷》出版，收入《张三成仙》、《张三闹鬼》、《张三治鬼》三则(前二则为“巧骗复合型”，第三则为主型“巧骗型”)，并称吉林全省共搜集到此类故事异文25篇④。1994年，《中国民间故事集成·辽宁卷》出版，收入《谎张三》，这也是“斗阎王·巧骗”

① 《民俗》，第41、42期，中山大学语言历史学研究所，1929年版，第120～127页。

② 刘守华：《谎张三——中国南方机智人物的杰出典型》，《民间文学》，1984年第4期。

③《张三斗阎王》，《河南民间故事集》，中国民间文艺出版社，1985年版，第341～344页。

④《中国民间故事集成·吉林卷》，中国ISBN中心，1992年版，第930～939页。第934页附记称：吉林又在舒兰、长岭、东辽等地搜集到25篇同类故事。

复合型。该书附录《辽宁省常见故事类型索引》中则列出该省“谎张三”故事异文83例，可见声势之大①。此外，山东、浙江、江苏的民间文学集成卷本中也提出了类似的报告。许多“谎张三”故事的后半部分都出现了“斗阎王”的情节板块。此类故事的结构表现出一种灵活多变的态势，情节的拼接可以是多样化的，只要始终是在聪明巧骗与愚蠢上当之间展开矛盾冲突，许多适合表现这一类冲突的母题，或是情节板块，就都可以被讲述人信手拈来，巧妙地组合到故事中去。而在这种情况下，“斗阎王”也就成为故事讲述人讲述过程中可以灵活使用的“王牌”。它既可以接在故事的后半部，使故事最后形成一个高潮；也可以舍弃这个情节板块，而让故事在适当的时候就嘎然而止。事实上，确实有许多“谎张三”故事或是别的什么机智人物故事，情节同样十分精彩，却并没有出现“斗阎王”的内容。

巴拉根仓，是蒙古族的著名机智人物，关于他的故事，我们就读到过这样两种不同的记录文本。陈清漳整理的《斗阎王》，前半部分说他怎样使贪婪的丈人一次次上当，而当丈人死后到阎王那里去告状之后，故事就基本上按照“斗阎王”型的结构展开了②。王迅采录的《巴拉根仓和秃巴彦》，分成娶妻、千里驹蛋、龙宫取宝三个小节，并没有出现“斗阎王”③。这至少可以又一次证明，类似的机智人物故事在讲述时是十分灵活而又随意的。

“斗阎王·巧骗复合”型的情节板块拼接，大致上有以下一些

---

①《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第926～931页。《辽宁省常见故事类型索引》，载该卷附录五。

② 载《蒙古族民间故事选》，上海文艺出版社，1979年版，第337～344页。

③《中国民间故事集成·吉林卷》，中国ISBN中心，1992年版，第926～930页。

情形：

与AT1568型拼接。该类型被丁氏《索引》称为“地主的无理条件和仆人（长工）的对策”，我国学界通常称之为“长工斗地主”故事。它一般独立出现，比如周正良搜集整理的《兄弟俩做长工》，围绕着晒仓房角落、把大缸放进小缸里、割一块肉要和头一样重这样三个无理条件展开故事，就是个典型篇例①。但它又可以与“斗阎王”型拼接。吉林的《张三成仙》、辽宁的《谎张三》，就都是以“长工斗地主”拉开故事的序幕，然后步步深入，最后出现斗阎王高潮的。

与AT1641型拼接。丁氏《索引》称该型为“万能医生”。江南一带的“王小毛故事”就是该类型的一种样式。它往往是独立地流播。讲述某人谎称自己能够预言未来或猜出真相，他一次次歪打正着，侥幸过关，从而引起听众的兴趣②。但也会被摘取其中的一部分情节单元，拼接到“斗阎王”型故事中去。前引潮州故事《司命公与全无味》，一开始就出现了AT1641型的情节单元。

与AT1539型拼接。丁氏《索引》称该型为“巧骗与傻瓜”。故事的主人公谎称自己有一系列的假法宝，通常有火龙衣、自滚锅、金马驹、拨魂杖、宝筒或是其他种种宝物，用来骗取对方的钱财；对方发觉上当后，此人总会编出一些理由，指责对方不按自己所教的规矩去做，才会使得法宝失灵的。这类故事通常独立

① 载《民间文学作品选》（上），上海文艺出版社，1980年版，第251～256页。

② 如《王小毛的故事》，载《浙江省民间文学集成·嘉兴市故事卷》，浙江文艺出版社，1991年版，第598～604页；《金腊子找金印》，载《浙江省民间文学集成·湖州市故事卷》，浙江文艺出版社，1991年版，第779～780页；《马桶箍成仙》、《扁担仙》，载《浙江省民间文学集成·杭州市故事卷（下）》，中国民间文艺出版社，1989年版，第335～339页。

地在民间口耳相传，《火龙单》和《金马驹和火龙衣》可称是它们的代表①。但它也会构成“斗阎王型”故事的一部分。

与AT1535型拼接。丁氏《索引》称该型为“富农与贫农”。这个类型常常接在前述AT1539型之后。对方在被激怒之后，就把他捆在口袋里，准备扔进大海；他却谎称“治驼背”而与路过的人互换了位置得以逃脱；然后他又谎称得到了龙王的宴请，骗对方坐在缸里出海“赴宴”而终于溺死。这一类故事也是可以独立地在民间流播的，比如瑶族民间故事《卜合的故事》，其结构型式表现为：AT1568＋AT1641＋AT1539②；另一则瑶族民间故事《三件宝》，则表现为：AT1539＋AT1535③。这两个故事都没有与“斗阎王”拼接。前面提到吉林的《巴拉根仓与秃巴彦》，也与此相仿。汉族民间故事中，这种样式也广泛地存在着。但是，如果将它与“斗阎王”型拼接，听众仍然会觉得顺理成章而愉快地接受它。收入《中国民间故事集成·辽宁卷》的《谎张三》，可以认为是这种拼接的代表作，其结构型式表现为：AT1568＋AT1539＋AT1535＋AT330A。

复合故事是民间故事流播中的一种常见现象。日本学者关敬吾认为，复合故事往往按照一定的逻辑规律构成，与其内容有密切联系。根据二元对立的原理来复合故事是它的规律之一④。此说甚是。比如，传统的两兄弟型故事，也常常以复合形式出现，

① 《火龙单》，程一剑1925年采录，转引自《民间文学作品选》（上），上海文艺出版社，1980年版，第250～251页；《金马驹和火龙衣》，马烽采录，载《中国民间故事选》（第一集），人民文学出版社，1958年版，第38～42页。

② 《瑶族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第83～89页。

③ 《瑶族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第90～97页。

④ ［日］关敬吾：《日本民间故事选》中译本，中国民间文艺出版社，1982年版，第13页。

正是因为兄与弟、善与恶这样的二元对立是如此鲜明强烈，只要是符合这一原则的故事情节单元，就有可能被讲述人巧妙地组合到一起，用来增加故事的长度和深度。“斗阎王”型无疑是在聪明巧骗与愚蠢上当这样一种二元对立的前提下展开情节的，那么，凡是符合这一原则的故事类型，或是某个情节板块，或是某一个故事情节单元，都有可能被故事的讲述人拿来为其所用，改造成为“斗阎王”型故事的一部分。虽然我们也发现，与“斗阎王”型拼接的几种故事类型，都属于生活故事，现实性较强；而“斗阎王”型则是典型的幻想故事，有着较强的幻想色彩，一般说来，这两种故事的复合是比较困难的。但是它们却居然也实现了完美的复合，在这些故事中，主人公先是在人间斗，而后又斗到了另一个世界去，上天入地，无所畏惧，这正是民众心目中的真正英雄。民间故事复合的这样一种经验，对于作家文学也许也会有所启发。在一些通常看来是现实性颇强的叙事文学作品中，怎样糅合进一些荒诞的情节，正是许多作家正在探索的一种技巧。

三

“斗阎王”型故事还有一种亚型，其情节也在凡人与阎王之间展开，只是故事中的主人公并不是有意识地在斗阎王，而是他无意中说的几句话都被对方听讹了，去抓他的鬼差和阎王做贼心虚，以为他很厉害，这才狼狈而逃的，而他却因此而化险为夷。不妨以20世纪30年代采录的《阎王催命》为例，述其梗概：

阎王差小鬼去某家勾魂，小鬼到门口，一群小孩正在吵闹，病人家属大骂：“门外的小鬼，一个个都杀了你们的头。”小鬼以为是骂他，逃回。又派判官去捉。判官躲在门角，家人正要烧火，说：“门角里的判官竹老头，可以劈开烧火。”判官竹老头，是当地对竹根蒲头的俗称，判官又吓坏，逃回。阎王亲自去捉，坐在他家桌上等候。家人又说：

“快拿桌上的大黄来煎药。”大黄是药，阎王却以为是说他，又逃走了。①

这是一则幽默故事，呈现出轻喜剧风格，矛盾的双方虽然并没有正面交锋，说到底只是一场误会，而故事的艺术效果却并不比前面两种类型差。作为故事中的主人公一方，虽然地位卑贱，无法掌握自己的命运，却能坦然处世，心胸很是开阔，敢说敢做，毫无顾忌。与主人公相比，阎王及其鬼差则有些色厉内荏，外强中干，表面上他们手握生杀大权，气势汹汹，不可一世；而骨子里却总有些担惊受怕，做事鬼鬼祟祟，整日里如履薄冰，生怕自己一不小心就会惹来什么杀身大祸。这样一种性格的对比十分生动，用来比喻旧社会里正直的底层民众与贪官污吏及其爪牙之间的不同心态，实在是非常贴切的。

正因为如此，这一类故事在当代民间的流播同样很活跃。迄今我们已掌握的记录文本7例，分布在浙江、江苏、山西、湖南等地，其情节结构均与前述《阎王催命》相似，而引起误会的语言细节，则各不相同，分别带上了故事流传地域的方言和风俗的明显特征。这一类故事是建立在“听讹”的基础上的，与前面两类都建立在“巧骗”基础上不同，所以我们称之为“听讹型”，将它作为“斗阎王”型的亚型来审视。估计它的形成要比“斗阎王·巧骗”型迟得多，是在“巧骗”型已经定型并广为流播的情况下，被人们集体修改，使之发生变异，才逐步形成目前这种样式的。

四

AT330型故事讲述人与死神之间的一场搏斗，将它称之为“生死搏斗”是一点也不过分的。它的重要性也由此可见。美国

① 《阎王催命》，《民间》月刊，第8集，（1932. 1），第42～44页。流传浙江绍兴。

民俗学家斯蒂·汤普森在《世界民间故事分类学》一书中曾不止一次地谈到了它，说："它以文学形式著称于全欧洲，并向东远抵高加索和巴勒斯坦。它被发现于冰岛、苏格兰、西班牙和意大利，但最为流行的是欧洲中部和北部——德国、立陶宛、爱沙尼亚和芬兰。在俄罗斯至少找到了它的二十五种文本。"① 他在这里只说欧洲而没有提到亚洲，尤其是他对中国民间故事的隔膜，不能不说是一种遗憾。现在我们在讨论了中国民间故事"斗阎王"型的生动态势之后，再来看欧洲的情形，对这一类型的理解就会更加深入。"战胜死亡"，这无疑是全地球的人类都必须要面对的一个十分严肃的命题。此类故事在全球的许多地方都广为流播，也就毫不奇怪了。诚然，AT330 型故事不可能从正面去解决这一如此重大的命题，然而它用象征的手法巧妙地涉及到了它，并通过故事的讲述给人们以战胜死亡的勇气，它在生活中的积极意义显然是不应该被低估的。

斯蒂·汤普森在论述该型故事时还特别提到，"人们对其中的母题极其自由地加以增删。伴随着普遍的讲述，故事包含了随时可闻的很多插曲"②。这种情形同样在中国的"斗阎王"型故事中出现了。我们通过对"斗阎王·巧骗复合"型故事不稳定性的探讨，对于在民间故事类型比较研究时所应该持有的宽容态度，想来也会增加不少感性认识的。

（顾希佳）

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》中译本，上海文艺出版社，1991 年版，第 56 页。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》中译本，上海文艺出版社，1991 年版，第 55 页。

欲盖弥彰，反遭灭亡

——“头上长角”故事解析

头上长有异物，在现实生活中并不常见，其丑自不待言；国王头上长有角或驴耳朵，更属虚构。然而在我国民间，老百姓却偏偏以此为素材创作了不少令人拍案叫绝而又意味深长的故事。丁乃通在《中国民间故事类型索引》中借用AT分类法的编号和名称将这类故事安置在782号上，取名为“弥达斯王和驴耳朵”，并列出6则中国该类型故事的详细索引①。笔者翻阅近期出版的部分中国民间故事集，找到了10篇该类型故事异文，至于笔者没有发现或仍然还传承于民间没有采录起来的有多少更难以统计，“在蒙古族人民中间，《驴耳汗》故事流传相当广泛，有的地区是家喻户晓的。相比之下，搜集记录工作却很差”②。因此这一类型的故事在我国的一些民族和地区颇受民众的喜爱。从笔者手头的10篇异文来看，该类型中国故事沿用以西方故事为中心编制的AT分类法的名称显然不恰当，笔者以为用“头上长角”的名称来概括这一故事较为符合中国特点。

针对中国该类型故事所反映的思想和文化个性，可分为两个亚型：

一

亚型Ⅰ：头上长角型。通常是国王头上长了一对角，每个进

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第241～242页。

② 特古斯巴雅尔：《论蒙古族〈驴耳汗〉故事来源》，载《民族文学研究》，1988年第3期。

宫为他梳头或理发的人都会被他杀掉。一次，一个理发匠利用机智逃过被杀戮的命运。由于发誓不对外说出这个秘密，竟憋出病来。无奈之下，他对山洞或泉水吐出国王的隐私。不久从泉边或洞中长出竹子，人们用它做成笛子，发出的竟是国王头上长角的声音。国王因丑事泄露，积郁而死或被人杀死。这个亚型的代表故事有藏族的《长角的国王》①、《有犄角的国王》②，维吾尔族的《伊斯堪迪尔的故事》③。藏族两则故事一则是著名藏学家王尧先生翻译整理的，他明确标出故事来源于西藏；另一则是20世纪50年代中央民族歌舞团到西康藏区采风时由陈石峻先生在当地采录的，由于两则故事不是在同一个地方搜集的，其故事的细节有许多不同，诸如一个交代国王头上的角生下就有，一个对角的来历没有交代；一个是女子被抓进王宫为国王梳头，一个是男理发匠为国王理发；一个对着岩石说出国王秘密，一个对着老鼠洞倾吐国王的丑事；一个是由小鸟将此消息传遍全国，一个是由笛子将此事吐露给大众。尽管细节上存在差异，但是藏族这两则故事的风格却是一致的。相比之下维吾尔族的同型故事较藏族故事区别大得多，首先在细节描写上维吾尔族故事要细腻，其情节发展的前因后果清清楚楚，如皇帝为何在每个固定的日期将为他理发的人杀死，故事说“每到主玛日的一天，他总得理一次发，要不，这天他就头疼”。“伊斯堪迪尔一听，笛子正传送着自己头上长金角的丑事，便大惊失色，命令牧童再吹一遍给他听。

---

① 中央民族学院少数民族语言学系编：《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第68～72页。

② 陈石峻搜集整理：《泽玛姬》，中国民间文艺出版社，1982年版，第123～125页。

③ 刘发俊编：《维吾尔族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第40～44页。

哪知这次笛子唱出的还是那首歌。伊斯堪迪尔皇帝追问笛子的来源，牧童就把泉水里长出竹子的事述说了一遍。皇帝又把理发匠找来询问，问他为什么违反誓言，把这件丑事传给了人们。”藏族故事情节的交代较为粗略。其次维吾尔族故事富有人情味，这主要表现在维族故事添加了母亲这个角色，理发匠面对一系列危难，都是由母亲想出办法一一化解。然而从故事全文来看，维吾尔族故事没有藏族同型故事所具有的愤怒抗争精神，故事中国王的不同结局颇能说明，一个是皇帝忧郁而死，一个是人们愤然而起杀死国王。

尽管藏族和维吾尔族“头上长角”故事有许多民族化的变异，但是故事所包含的文化内涵和张扬的思想却是一致的。

亚型Ⅱ：驴耳汗型。该亚型故事在我国主要流传于北方地区的蒙古族和朝鲜族之中，目前蒙古族已有五种蒙文本问世，而汉文翻译过来的几本蒙古民间故事没有收录该类型故事，说明译者没有注意到它在蒙古地区流传的普遍性。从现有搜集上来的文本看，驴耳汗型代表性篇目有蒙古族的《驴耳汗》①，朝鲜族的《马耳朵国王》②。下面引述蒙文译转的《驴耳汗》故事梗概：

有个长着驴耳朵的汗王在世当朝。他每月剃头后就把剃头匠杀死，因为他怕剃头匠将他的驴耳之事宣扬出去。

不久这种倒霉剃头匠的差使轮到一位母亲的独生子头上，临走时母亲用自己的乳汁为他做了几块干奶酪，并告诉儿子：“见了汗王后一定要吃这些酸奶干儿。”儿子进了王宫，汗王经不住香喷喷奶酪的引诱，吃了奶酪。当得知奶酪

① 特古斯巴雅尔：《论蒙古族〈驴耳汗〉故事来源》，载《民族文学研究》，1988年第3期。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第535～536页。

是剃头匠母亲乳汁所做，汗王后悔已来不及。他没有杀剃头匠，但是他要求剃头匠不要将自己长驴耳朵之事告知任何人。儿子回家憋得十分难受，就听从母亲的教导，找了一个口朝东的耗子洞说出汗王长驴耳朵。汗王路过此洞，忽然听见耗子洞里传出“我们的当朝汗王长着驴耳朵”。汗王觉得耗子洞也知道自己的秘密，就再也不杀剃头匠了。

朝鲜族的《马耳朵国王》与蒙古族同型故事相比，具有鲜明的地方特色，国王的马耳朵并不是原先就有，而是做了女婿，接了王位以后，才慢慢长出来的；国王没有杀剃头匠，而是将剃头匠关进房子里；剃头匠憋得难受，快要死时，就跑到外面对着梧桐树的洞口说出心中积郁已久的秘密；人们知道国王长驴耳朵的秘密是在宫内盛大的乐会上，由梧桐树制作的乐器发出的；并且还多了一个国王跌倒，用来遮掩驴耳朵的帽子掉在地上以致丑态百出的滑稽结尾。

“头上长角”型故事在我国流传的文本变异性不大，尽管笔者概括出两种亚型，但主要是从头上异物的种类来划分，而两亚型中的一些故事却又表现得十分相似，如亚型Ⅰ中的《伊斯堪迪尔的故事》与亚型Ⅱ中的《驴耳汗》的文化内涵如出一辙。

二

我国“头上长角”型故事常常以国王、皇帝、汗王等为主角建构故事，抒发民众痛斥残暴君主的激愤之情。藏族的朗达玛国王“不是一个正直的人，心肠像冰块一样冷酷；性情像狐狸一样狡猾；手段像豺狼一样凶残；贪欲又像大海一样永远填不满”。他不仅在社会上任意夺取自己喜欢的一切，拆散对对恩爱夫妻和幸福家庭，而且“早上谁去替他梳头，下午就不见回来……因此，每天轮到谁去梳头的时候，一定得向自己的女伴告别”。维吾尔族的伊斯堪迪尔“每到理发的这一天，便下令找一个理发匠，理发以后，便把这个看见了他金角的理发匠处死，防止理发

匠声张出去”。故事中残暴的长角国王，正好印证了一句汉族谚语“头上长角，身上冒脓，坏透了顶”。这样的一国之君，一旦丑事暴露，下场可想而知：“人们知道了压在头上的朗达玛原来是长着角的妖精，纷纷起来反抗。最后，一位穿白衣骑白马的英雄，终于把朗达玛一箭射死，替百姓除了害，大家才脱离苦海。”在“头上长角”型故事中，将国王形象渲染得最为残暴、民众激愤表达得最为强烈，要算藏族的同型故事了，笔者认为这主要与该故事粘附的对象有关。朗达玛在统治西藏时期，曾大肆灭佛，这在后来以佛教为主要思想和精神支柱的西藏民众那里，朗达玛无疑是一个人见人怕、令人憎恶的魔头怪物了。相比之下，维吾尔族、蒙古族、朝鲜族的“长角（驴耳朵）的国王”的下场则要好得多，他们要么是自己忧郁而死，要么丢尽了丑，要么改过自新。这些民族对国王的残暴描写集中在故事的前半部分，故事后半部分则讲国王由于某种原因使其残暴性格发生了转变。这个原因就是引进母亲这一角色，从而使该类型故事渲染了人间母子、兄弟之情。

当理发匠要去皇宫给皇上理发，母亲告诉他：“今晚我给你打个油馕，你明天带去吧，皇帝要吃，你就让他吃。吃了馕以后，你就说：这馕是用我母亲的奶汁和面做成的，那就是说我们同吃了一个母亲的奶汁，我们已成了亲兄弟，你怎么杀我呢。这么一说，他就不会杀你了。”皇帝果然没有杀理发匠，可见维族十分看重母子、兄弟之情。蒙古族同型故事更是将这种人间情感表现得鲜明而突出。汗王得知自己所吃的酸奶干里有理发匠母亲的奶汁，“大吃一惊，但也无可奈何，就对独子说：‘我俩吃了同一母亲的奶汁，已成了亲兄弟了。所以我不杀你。’”故事中母亲形象的安置，是“头上长角”型故事民族和地区变异的亮点。母亲在我国北方阿尔泰语系诸民族中受到所有人的尊重，凡是与母亲有关的事物都是神圣的，凡是由母亲出面解决的难题没有不能

完成的。母亲的奶汁就更为神圣，他们认为同吃一母乳，就意味着彼此之间已经有了血缘关系，就如同兄弟姊妹。再兄弟相残，就天理难容。蒙古典籍《蒙古秘史》记载，当年成吉思汗怀疑弟弟有称王野心，便捉住他审问。母亲听说，急忙赶来，袒露出乳房斥责成吉思汗。成吉思汗在神圣的母乳面前只好俯首听命①。母乳如此神圣，母亲如此受人尊敬，驴耳汗哪敢杀死同吃母乳的理发匠兄弟呢！因此一些民族中的“头上长角”故事，母亲不仅拯救了自己的儿子，而且也使杀人成性的汗王醒悟，“从此再也不杀剃头匠了”。这些叙述我们又怎能不为“头上长角”型故事所宣扬的母亲力量以及看重人间兄弟情感而折服呢！

“头上长角”型故事的文化意义和艺术构思是建立在富有地方特色的民俗基础之上的，故事的讲述者为了使国王头上异物不暴露于民众面前，蒙古族和朝鲜族故事讲述者运用本民族特有的民俗顺利地解决了这一难题。蒙古族故事集《魔尸》中记载的《驴耳汗》故事结尾讲，汗王长驴耳朵之事被泄露出去后，剃头匠又被召进王宫。他为驴耳汗想出一个办法，即是让驴耳汗和他的大臣都戴一种名为“额波尔图帽”，这种帽子的耳罩必须做成驴耳形状。汗王接受了他的建议，老百姓也看不出戴“额波尔图帽”的汗王驴耳，相反人们还认为戴这种帽子十分美观，故事说：“这种帽现在还在岱邦汗臣僚中间流传着。”② 朝鲜族的国王“为了把耳朵藏起来，费尽了心思，他下旨做了一个很大的王冠，连耳朵一起罩在里面，白天黑夜总是捂个溜严”，听到“嘭嚓嚓嘭嚓嚓，国王的耳朵是马耳朵”的音乐声，国王“不由得大吃一惊，朝后一仰跌倒在地。这下子，一直把国王的耳朵盖得结结实

---

① 道润梯步译：《蒙古秘史》，内蒙古人民出版社，1979 年版，第 276 页。

② 《蒙汉词典》，内蒙古教育出版社，1975 年版，第 717 页。

实的王冠摔掉了，藏了很久的马耳朵在众人面前暴露出来了”①。故事的这种艺术构思是建立在当地民俗基础上的，帽子的样式引起了讲述者的艺术灵感，他们将具有民族和地方特色的帽子用来化解故事的矛盾，为故事制造悬念和推进故事情节向前发展，也为该类型故事创造了富有喜剧性的结局。

至于该类型故事中理发匠幸运地活下来的另一个重要原因是理发匠的盟誓，藏族《长角的国王》的卓玛说：“我可以起誓，我一定遵守自己的诺言，决不对第二个人去讲。”并说：“共樵松(意为佛、法、僧三宝)。”朗达玛放了她。维族《伊斯堪迪尔的故事》中的皇帝不杀理发匠，但又怕他将头上长角的事说出去，于是要理发匠发誓。理发匠面对西方，捧起双手诵道：

> 皇帝跟我吃了一个母亲的奶，
> 我们结成了同胞兄弟，
> 他头上长一对丑金角，
> 我决不把他说出去，
> 若是我违背了誓言，
> 叫我永远入地狱。

两个民族的盟誓形式尽管不同，但却反映了相同的文化精神，即盟誓习俗在人们日常生活中的重要性和普遍性。在我国许多民族中，盟誓常常是维系人与人、人与社会乃至地区与地区、国家与国家之间关系的一种纽带和桥梁，人们信守它的力量、严格尊崇它的条规。正是盟誓所具有的特殊的民俗内涵，才出现了国王相信了理发匠，因此“头上长角”型故事的盟誓情节是特有民俗的艺术再现，它是故事发展的一个艺术关扣。

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第535～536页。

三

作为世界经典民间故事的“头上长角”型故事，很早就引起了学者们的注意，AT 分类法 782 型“米达斯王和驴耳朵”就是“头上长角”型故事。从该著作中我们了解到此类型故事在法国、德国、希腊、土耳其、俄罗斯、印度等国也有流传。目前笔者还搜集了诸如俄罗斯的《头上长角的公主》、南斯拉夫的《长羊耳朵的沙皇》等国家的同型故事文本，它说明这个故事在世界流行，尤其受到欧亚大陆民众的喜欢。学者们对这个故事的研究也钟爱有加，像日本学者小岛瓔礼的《蒙古的驴马汗之王》①、《朝尔克驴马耳之王》②，斧原孝守的《长头癣的皇帝与驴耳王》③等，中国蒙古族学者特古斯巴雅尔的《论蒙古族〈驴耳汗〉故事来源》④、林继富的《“头上长角”型故事的流播》⑤等，均从不同的角度对这个故事进行了较为全面的分析和考论，作出了一些富有见地的探讨。

该类型故事备受学者关注，除了它自身所显现的文化内涵以外，错综复杂的传播网络也是学者们颇感兴趣的话题。那么，该类型中国故事来自何方，故事是如何进行流播的？

翻阅世界文学典籍，我们发现西方许多作家都将“弥达斯王

---

① ［日］斧原孝守著，白庚胜译：《东亚民间故事比较研究之课题》，载《民族文学研究》，1997 年第 2 期。

② ［日］斧原孝守著，白庚胜译：《东亚民间故事比较研究之课题》，载《民族文学研究》，1997 年第 2 期。

③ ［日］斧原孝守著，白庚胜译：《东亚民间故事比较研究之课题》，载《民族文学研究》，1997 年第 2 期。

④ 特古斯巴雅尔：《论蒙古族〈驴耳汗〉故事来源》，载《民族文学研究》，1988 年第 3 期。

⑤ 林继富：《“头上长角”型故事的流播》，载《中国比较文学》，1992 年第 1 期。

与驴耳朵”吸纳进自己的作品之中，其代表就是古罗马诗人奥维德在《变形记》中的记述[①],《变形记》由250个神话故事组成，主要吸取古希腊、罗马的神话，因此这部作品也就成为古希腊罗马早期神话故事的汇编。古希腊神话反映的是古希腊从公元前11世纪到公元9世纪的社会生活面貌，而奥维德生活在公元前43年至公元18年，可见弥达斯长驴耳朵故事早在公元前已经广泛流传于爱琴海地区。

藏族《长角的国王》主人公为朗达玛。朗达玛统治西藏是公元8～9世纪，由于他大肆屠杀僧人、改寺庙为屠场，其禁佛措施之严厉、手段之残忍超过西藏任何一个赞普，因而西藏民众说他是牛魔王下界，所以就在他的名字前添加了一个“牛”字，以表示对他的反感，这也为头上长驴耳朵国王的故事流传到西藏变成头上长角的故事，提供了社会基础和文化土壤。但以朗达玛为反面角色讲述故事，那已是许多年之后的事了。

蒙古族“头上长角”型故事最早记录在蒙文故事集《魔尸》之中。《魔尸》为蒙古族《尸语故事》之一种，该故事集来源于藏族《尸语故事》，但是据有关学人指出，故事集内的26则故事只有前13则直接源于藏族《尸语故事》，后13则故事是蒙古族民众添加进去的，这其中就有《驴耳汗》[②]，也就是说蒙古族的“驴耳汗”，应该是在蒙古族最早出现《尸语故事》的13世纪下半叶至14世纪初已经广泛流传了。

从上面故事传承的时间推测来看，古希腊神话中的“驴耳朵弥达斯”应是该类型故事的最古老源头。

从故事发生的文化背景分析，古希腊弥达斯长的驴耳朵是由于神的惩罚，故事中有农神潘、太阳神阿波罗、酒神狄俄尼索

① 奥维德：《变形记》，人民文学出版社，1984年版，第147～148页。

② 陈岗龙：《〈尸语故事〉研究》（硕士毕业论文，1994年）。

斯、山神特莫洛斯等多位神灵活动，其角色之间是神与神之间的关系，整个故事笼罩在神奇的神话氛围之下。而我国几个民族所流传的同型故事则是以人间的现实生活为背景，故事里展示人与人之间的矛盾纠葛，显然要比古希腊的弥达斯故事晚得多。

通过上文分析，笔者认为“头上长角”故事的最早源头是古希腊神话中的“弥达斯”。

那么中国的“头上长角”故事是否就是古希腊“弥达斯长驴耳朵”故事的变异形态？不妨从它们所包含的母题进行考察。

据美国学者斯蒂·汤普森研究，该类型故事由三个母题组成：有驴（马）耳朵的人（F511·2·2）；秘密的身体特征被理发师发现（N465）；魔术般说话的芦苇透露秘密（D1316·5）。以上概括是符合该类型故事实际的，下面笔者将这三个母题以图表的形式把古希腊驴耳朵国王弥达斯和中国“头上长角”型故事略作比较：

民族 母题	古希腊	蒙古	藏	维吾尔	朝鲜
有驴（马）耳朵的人（身体、异物种类）	国王、驴耳朵	汗王、驴耳朵	赞普、兽角	皇帝	国王、马耳朵
秘密的身体特征被理发师发现（发现异物者）	理发师	剃头匠、女仆	女仆、理发师	理发匠	剃头匠
魔术般说话的芦苇透露秘密（泄密方式）	对洞口说，洞口长出芦苇，风吹芦苇传出秘密。	（1）对耗子洞说出泄密；（2）对洞口说，由藏在洞中的芦苇泄密。	（1）由老鼠洞口长出竹子做的笛子泄露；（2）小鸟传出秘密。	对泉水说，由泉水边长的竹子做的笛子泄露。	对梧桐树洞口说，由梧桐树做的乐器泄露。

从表中母题来看，古希腊“驴耳朵弥达斯”故事与中国蒙古族的“驴耳汗”故事十分相似，它们之间的传承痕迹非常明显，只不过蒙古族的“驴耳汗”故事更加丰富、更趋现实化，这正好反映了民间故事的流变规律。那么我们是否可以作出我国蒙古族“驴耳汗”直接来自古希腊的结论呢？似乎还不能作出肯定的回答，因为我们从希腊至我国蒙古的沿途的中东、西亚、中亚等地区还发现了不少这类故事流传，它形成一个欧亚大陆“头上长角”型故事巨大的传承圈，而蒙古族又是在世界民族舞台上强悍有力而活动频繁的民族之一，因此蒙古民众从该类型故事圈中的任何一个民族那里吸收这个故事是完全可能的。

在中国境内，“头上长角”型故事无论是从故事文本所包含文化内涵的意义、被录之于典籍的时间的早晚，还是故事流播的生命力，蒙古族均比其他民族要强劲得多，因此，笔者有理由认为我国各民族所传承的“头上长角”故事均是蒙古族“驴耳汗”故事的变异。至于蒙古族“驴耳汗”以何种方式影响其他民族，对于处于流动和变异的民间故事来说将永远是一个难解之谜！

（林继富）

人间百态

兄弟纠葛的悲喜剧

——“长鼻子”故事解析

中国关于兄弟纠葛的故事数量众多，流行广远。经过长时期的传承演变，构成两个主要类型流行至今。一个是“狗耕田”，另一个是“长鼻子”。它们很早就受到研究者的重视，被列入中国民间故事常见类型之中。

一

“长鼻子”故事的梗概为：弟弟受哥嫂欺负，却意外地进入深山野地，从神奇动物那里获得宝物而致富；哥哥为贪心所驱使依样画葫芦，却遭到这些动物的惩罚，被它们拉长鼻子成了丑八怪，或者撕扯开来填了肚子。其中“长鼻子”是最新奇而又意味深长的一个情节单元，也是本类型最显著的标志。在口头流传时，故事家常用“长鼻子”、“长鼻子哥哥”或“王小的鼻子用车拉”等等来作为它吸引听众的篇名。20世纪30年代艾伯华编撰《中国民间故事类型》时，收录本类型故事28篇；到20世纪70年代丁乃通完成《中国民间故事类型索引》一书，增加到59篇。进入20世纪八九十年代，中国编纂民间文学集成，它作为许多地方的常见故事类型被采录上来，新的书面文本数量激增，如《中国民间故事集成·辽宁卷》中，不仅载有《小铜锣》及其异文

2篇，还把它作为辽宁的常见类型列入《附录》，提供了53篇地方异文的出处。在笔者撰写本文时，所接触到的这一类型的新文本已达百篇。上述文本流传在我国从西北到东南的汉、藏、蒙古、朝鲜、达斡尔、满、黎、土家、撒拉、裕固、苗、瑶、彝、佤、怒、白、傈僳、纳西、哈尼等众多兄弟民族之中，成为中国民间口头叙事的经典之作。

二

长鼻子故事的核心母题是那件神奇宝物的获得。由获得宝物的方式之不同，显出形态上的差异，构成不同亚型。

主人公由种庄稼赶鸟进山而得宝，这一型式流行最广，如吉林的《种高粱得宝碗》①，陕西的《赵富与赵宝》②，四川的《长鼻子哥哥》③，浙江的《孔雀锣》④，甘肃的《害人终害己》⑤，还有鄂西土家族的《金壶和银壶》⑥，浙江畲族的《凹鼻哥》⑦，云南佤族的《贪心的哥哥》⑧ 等篇。它最早出现在唐代著名作家

---

① 《种高粱得宝碗》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第481页。

② 《赵富与赵宝》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第475页。

③ 《长鼻子哥哥》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1996年版，第489页。

④ 《孔雀锣》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第629页。

⑤ 《害人终害已》，见《山丹民间故事选》，敦煌文艺出版社，1993年版。

⑥ 《金壶和银壶》，见《女儿寨传说》，长江文艺出版社，1985年版。

⑦ 《凹鼻哥》，见《中华民族故事大系》第8卷，上海文艺出版社，1996年版，第282页。

⑧ 《贪心的哥哥》，见《佤族民间故事选》，上海文艺出版社，1989年版。

段成式所撰《酉阳杂俎》续集卷一《支诺皋上》《旁㐌》篇中，后又被宋人编入《太平广记》卷481而广为人知。旁㐌是新罗国第一贵族金哥的远祖，兄弟二人，弟甚有家财，而兄旁㐌却一贫如洗。旁㐌找到一块荒地，向弟弟讨取蚕种谷种，以便养蚕种稻，维持生计。可是弟弟竟然将蒸过的蚕种和谷种给他，蓄意坑害。想不到奇迹出现，在蒸过的蚕种中长出一条体大如牛的蚕王，弟弟杀死蚕王之后，周围的蚕都飞到他家来做茧，使蚕茧丰收，堆积如山。从蒸熟的谷种中也长出一棵特大的稻穗。一天这稻穗被大鸟折衔飞去，旁㐌追逐进山，在一个山洞里，等到夜半月明时，见"群小儿赤衣共戏"，取出一个金锥子，击石，即呈现所需食物。吃饱喝足之后，他们随手将金锥子插在石缝中散去。旁㐌将这个宝物带回，"所欲随击而办"，原来是件如意宝，于是成了全国巨富。弟弟眼红，也学他样子种出一棵稻穗，赶鸟进山，被那群赤衣小儿当作偷盗金锥者抓住，用一种奇特方式予以惩罚："乃拔其鼻，鼻如象而归。国人怪而聚观之，惭愧而卒。"本篇前面的"蚕王"具有完整的情节结构，它作为独立故事在后世也得到了传承①。它的主体在后面，蒸过的谷种长出一棵独苗、一个稻穗，接着由此生发出鸟儿折衔进山，主人公赶鸟进入一个神奇世界，得以获取宝物转变自己命运的叙说，幻想与现实的融合十分巧妙自然；最后以拉长鼻子来惩罚反面主人公，将那伙"小神仙"的儿童情趣表现得淋漓尽致。总之，"丰富的劳动生活情趣，同神奇美妙的幻想交织在一起，叙述风格活泼诙谐，显示出民间口头文学的特殊魅力"②。

① 详见刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第383页。

② 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第198页。

段成式在本篇开头告诉我们，这是一则新罗国的故事，主人公旁㐌就是新罗贵族金哥的远祖，朝鲜古称新罗，可见这是一个朝鲜故事。然而它在一千多年前传入中国之后，就“蜕化为国有”，后世民间口头盛传的长鼻子故事，显而易见是由此篇脱胎而出。试看四川雅安的《长鼻子哥哥》的梗概：

两兄弟分家，大哥大嫂将用开水煮过的谷种分给老二。老二将谷种撒下，有一株苗苗成活，结出一个稻穗，后来又被麻雀叼起飞走了。老二追赶麻雀，天黑歇在一个庙里。到半夜，庙里进来八个神仙，他们拿出一面鼓来，一敲，桌子上就摆出酒菜，吃喝起来。吃了一会儿，老二按庙里道士的吩咐，突然学起鸡叫来。神仙听到鸡叫，慌忙离开，留下那面鼓。老二把鼓拿回去，敲打一下，想要什么就有什么，从此发财致富。老大打听到这事的经过以后，也种出一株稻子，然后跟着叼起稻穗的麻雀追到那座庙里。夜里进来八个神仙，寻找偷鼓的人，找到老大，一人把他的鼻子揪一下，变成了八尺长鼻子。老二捡来的那面鼓可以治长鼻子，敲一敲，鼻子就缩一缩。老大拿着鼓不停地敲，鼻子缩了进去。从此，他就成了难看的塌鼻子。

四川道教流行，道士和八仙成为故事中的角色，取代了《旁㐌》中神奇的“赤衣小儿”。还有吉林的《种高粱得宝碗》，围绕种高粱来生发幻想情节，老二顺着又粗又高的高粱秆儿往上爬，想不到上面竟然有房子，还有老虎和猴子用“宝碗”在那儿大吃大喝。这些局部的变异使故事贴近不同地区的风土人情，口头讲述起来更为亲切生动。然而故事的整体结构和一些重要细节仍然一脉相承地保留了下来。

在众多异文中，也有离开《旁㐌》的情节结构模式，在主人公陷入困境的情况下，以另一种意外方式来得宝致富，转变命运

的。如汉族的《长鼻子》① 和藏族的《大南瓜》②，讲弟弟被哥嫂赶出门后，在荒坡里种南瓜，夜里怕人偷瓜，他就把大南瓜切开一个洞，睡在里头。猴精把"南瓜王"抬进山洞，拿出宝葫芦来要酒要肉大吃大喝。弟弟从南瓜里钻出来拿走宝葫芦，从此过上了好日子。老大学样种南瓜，也从猴精那里偷来一个宝葫芦，却不会使用，敲打宝葫芦时鼻子"哼"了一声，结果变成了长鼻子。还有另一种有趣说法：猴精正在山坡上搬运"南瓜王"时，老大却在南瓜里叫喊起来，猴精吓得一撒手，大南瓜和老大便滚到山下摔得粉碎了。口头文学家由农民种南瓜，猴子偷瓜，巧妙自然地生发出猴洞取宝的幻想，叙说中饱含山野生活情趣，使它成为两兄弟故事中深受民众喜爱的异文之一。

上面的"种穗稻"、"南瓜王"都是由农民种植谷物瓜果而生发的优美幻想。如果主人公被兄嫂赶出家门，在荒山野岭流浪，在破败的庙里栖身，那么，他就有机会偷听到动物精灵或巡游仙人们关于山野秘密的对话，然后找寻宝物来转变自己的不幸遭遇了。吉林的《小铜锣》③ 和辽宁的《小铜锣》（含异文 2 篇）④，就代表了这一类型。从"偷听话"得来的宝锣，其神奇功用和其他故事中的宝物仍然是一致的。结果也是由于误敲而伸长和缩短鼻子，使贪心自私的老大成了奇丑无比的角色。这个"偷听话"母题具有相对独立性，它可以楔入有关两兄弟纠葛的"长鼻子"故事中，在更多情况下，成为关于两个旅伴纠葛的"二人行"故

---

① 《长鼻子》，见《白菜仙子》，云南少年儿童出版社，1971 年版，第 115 页。

② 《大南瓜》，见《新娘鸟》，重庆出版社，1984 年版，第 59 页。

③ 《小铜锣》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 474 页。

④ 《小铜锣》，见《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1992 年版，第 498 页。

事的核心母题。

三

由于"长鼻子"故事源于古新罗国关于贵族金哥远祖旁㐌的传说，因此朝鲜族著名故事家金德顺讲述的《长鼻子哥哥》，受到学人特别的关注。

这个故事讲：古时在榛子岭下住着弟兄两家。父母都在世，按朝鲜族的习惯，本该由老大奉养父母，可是老大娶了媳妇忘了父母，霸占家产后，狠心将父母和弟弟赶了出去，他们只得在山脚下过着苦日子。一天弟弟进山捡榛子吃，偶然进到一个"道盖比"（精怪）住的窝棚里去，拾到它们用过的小铁棒和小铁罐，只要用铁棒敲一下铁罐，就会出米、出肉、出钱，原来这是一件宝物。弟弟从此就不愁吃不愁穿了。贪心的老大向弟弟打听到这件事的经过，急忙进山也去寻找这神奇的宝物。

以下是金德顺对老大学样失败带回一个"长鼻子"的生动描述：

老大赶忙转到窝棚前边，往里一瞅，还真有一个铁罐儿和铁棒，和弟弟得到的一模一样。这一下，乐得他差点儿"喀嚓嚓"地跳起舞来。还没等到家，半路上他就试了起来。

他"当"地敲了一下，喊"出钱！"铁罐儿不出钱；他"当"地敲了一下，喊"出米！"铁罐儿也不出米；他"当"地再狠劲儿敲了一下，喊"出肉！"铁罐儿里照样啥也没有。

老大忽然想起道盖比说的话，"当"地朝铁罐儿敲了一下，口喊"长一尺！"话音儿还没落，老大的鼻子"噌"地长了一尺长。他又喊"长两尺！"鼻子"噌"地又长了两尺。他喊"长三尺！"这一下可止不住了，这鼻子越长越长，"噌噌噌"，足足长了二里地长。

老大的老婆在家等他的丈夫拿回宝罐儿来。可是左等不回来，右等也不回来，就上榛子岭去迎他男人。走上岭一看，可把她给吓坏了，她丈夫那圆不圆、扁不扁的鼻子足有二里地长，扛又扛不起，拽又拽不动，只好求老二来帮忙。

后来老二套了一驾单辕牛车，好歹算把长鼻子哥哥拉回了家。村里人一看老大这长鼻子，都说他这是虐待父母应得的下场。①

金德顺（1900—1988）生于朝鲜庆尚北道，20世纪30年代逃荒到中国东北安家落户，以会讲故事远近闻名。20世纪80年代初期由裴永镇将她的故事记录翻译成汉文出版，其内容之丰富和语言形式之优美受到民间文艺学家的高度评价。这篇《长鼻子哥哥》从朝鲜本土带来，同古代旁㐌故事有着更为密切的联系，同时也更为鲜明地反映出朝鲜族风土人情的特色。弟弟偶然得来的宝物使他过上了好日子，哥哥学样却落下一个难看的“长鼻子”，这个“故事核”历经千年仍然保留了下来，可是在这现代异文中，不仅有哥哥独霸家产的情节，还将弟弟孝养父母同哥哥虐待父母相对比，蕴含着“孝文化”的深厚内涵。作为“故事婆子”的金德顺老大娘，在传统的故事框架之内，特别注意细致刻画有关角色的语言、动作、神态，使之活灵活现。在传承故事的过程中发挥个人的创造性，给民间文学增添了新的艺术光彩。

四

联系唐代《旁㐌》文本，可以明显看出，“长鼻子”本是两兄弟故事中的一个情节单元，在饱含幽默诙谐情趣的叙说中，表现出对饱受欺凌的弟弟的同情和对自私贪心的哥哥的嘲讽。现今口头流传的故事中，也有将两兄弟角色变换成地主与长工、佃户的，如山东的《长鼻子》②，陕西的《追老雕》③和广西瑶族的

---

①《朝鲜族民间故事讲述家金德顺故事家》，上海文艺出版社，1983年版，第133～136页。

②《长鼻子》，见《聊斋汉子》，中国民间文艺出版社，1982年版，第111页。

③《追老雕》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第481页。

《敲敲鼻子油火头》①，这显然是近代社会背景上产生的变异。它们的主题由表现家庭纠葛，转变成表现阶级对立，它是农民与地主的冲突日益普遍化的社会现实的反映，应作为一种新的特殊形态来看待。

国内外学界有关本类型的研究成果尚不多见。艾伯华的《中国民间故事类型》一书，所列27型“猴洞”，28型“动物对话”，即为本类型中的两个亚型②。

丁乃通的《中国民间故事类型索引》，按AT分类法，将“二人行”故事列为613型，另将“长鼻子”列为613A型“不忠的兄弟和百呼百应的宝贝”③。

作为表现两兄弟纠葛主要故事类型之一的“长鼻子”，形态独特，源远流长，深具魅力。

故事以主人公意外进入神秘世界获得某种宝物的帮助，从而转变命运作为核心母题。宝物是众多民间故事的常见之物，在本类型中宝物完全在主人公处于困境的情况下偶然得来。神秘世界中的仙人或者动物精灵，并非有意赐予宝物，主人公也没有着意去寻求宝物，而是偶然闯入某种神秘世界，得到了可以任意满足人们欲望的宝锤、宝锣、宝葫芦等而因祸得福。这些物质化的宝物既能给勤劳善良的弟弟带来幸福，也能惩罚邪恶的兄嫂，具有“一箭双雕”的作用。惩罚的方式颇为滑稽：将他变成长鼻子或塌鼻子，使其羞愧难当。老大受惩罚同样也是由于他受贪心驱使

① 《敲敲鼻子油火头》，见《瑶山里的传说》，中国民间文艺出版社，1984年版，第110页。

② ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》中文版，商务印书馆，1999年版，第42页。

③ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》中文版，中国民间文艺出版社，1986年版，第212页。

偶然失误所致。由一连串的意外巧合来构成曲折跌宕的故事情节，使故事悬念丛生，新奇有趣。同情受欺凌的弟弟而憎恨邪恶的兄嫂，本是故事的主旨，故事家却含而不露，将这种鲜明爱憎寄寓在构想奇妙的故事叙说中间，使人们听来更具吸引力。

此外，主人公的命运虽在幻想的神秘世界里才得到转变，而故事家对这一神秘世界的构想以及向神秘世界过渡的叙说却巧妙自然，富于山野生活情趣，表现出编织故事的丰富智慧。

许多传承久远的幻想故事常以某种古老的习俗信仰为背景，本类型的构成却不属这种情况，它的艺术虚构性更强，从唐代记录的《旁㐌》开始，就闪耀着有意造作故事的艺术思维的光彩。在后世口头传承中日趋精美，堪称口头文学中优美的艺术童话。

（刘守华）

分家分得一条狗

——“狗耕田”故事解析

“狗耕田”是讲述旧时代兄弟纠葛的另一个常见故事类型，它从两兄弟分家讲起，以弟弟分得的狗能耕田创造奇迹为核心母题，展开生动有趣的叙说。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》时，已收录此型故事文本近60例①。20世纪80年代以来又有大量口头异文被采录上来，《中国民间故事集成·四川卷》附录中列出的“狗耕田”地方异文就有79篇。全国合计积累的异文

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社1986年版，第158页。

已有两三百篇，它们分布于南北方从事农耕的许多民族地区，深受广大民众喜爱。

一

“狗耕田”故事按情节的繁简，可以大致区分为三个亚型。

1. 单纯的“狗耕田”型。

梗概为：兄弟分家，老实巴结的弟弟受欺负，只分得一条狗；狗能耕田，从这儿经过的外地人不相信有这稀罕事，弟弟同他们打赌取胜，因而致富；哥哥借狗耕田，狗不听使唤，哥哥将狗打死，后来狗坟上长出的具有灵性的植物在给弟弟带来好处的同时，不断给贪心的老大以无情惩罚。代表性文本有：《诚实得福》①、《石榴》②、《狗耕田》③、《两弟兄分家》④ 等。

故事中最新奇有趣的情节是狗能犁田以及由此而来的打赌致富。弟弟平时就喜爱家里的那条狗，当狗成为他在分家时得到的惟一家产时，人们很自然地希望这狗给小主人创造奇迹。在故事的古朴形态中，狗是作为“神奇的助手”出现的，它会拉犁耕田是不言而喻的事，但从现在人们口头记录的故事看，那条狗却是由聪明的弟弟用食物引诱来拉犁奔跑。这一“合理解释”显示出在现代文明冲击下人们观念的进步。

关于同外来客人打赌的情节，在众多异文中有同官吏打赌的，弟弟获胜赢得银钱，哥哥打赌失败（那狗不听哥哥使唤）挨

---

① 《诚实得福》，见黄华编《民间故事》第二集，上海正气书局，1947 年版。

② 《石榴》，见《民间文学》，1956 年第 1 期。

③ 《狗耕田》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版。

④ 《两弟兄分家》，见《中国民间故事集成·重庆市巴县卷》，1989 年编印。

了一顿棍棒，看来这是较为古朴的一种构想。不过多数现代异文中都以商贩来扮演这个角色，有的是布贩子以绸缎来打赌，还有的以一船货物来打赌（故事场景在江河沿岸），或者以一担干咸鱼来打赌（故事场景在吃不到鲜鱼的山乡），等等。小商小贩走村串户，足迹遍及穷乡僻壤，故事中给我们保留了这幅旧时代的风俗画。人们不是依赖神仙，而是巧妙地把这些商贩引进故事，渴望用外来财富改变主人公贫困不幸的命运。故事情节虽出于大胆虚构，从它的变异中却已经显示出了中国乡村开放的态势和乡民观念的进步。

2.“卖香屁”型。

如《香屁变成臭屁》①，讲弟弟被哥哥赶出家门之后，在山野间流浪，在无可奈何的情况下只好以桂树叶桂树皮充饥，想不到这以后连他所放的屁，都带桂花香味了。他便到街上叫喊“卖香屁”。县官把他请进县衙门，用香屁去熏衣箱，果然有效，他获得一大笔赏钱，因而致富。贪心哥哥也去学样，他在山里吃的是死蛇和烂蛤蟆，被县官请去，拉出来一滩臭屎，结果被责打四十大板赶走。不过像这样以“卖香屁”为中心独立成篇的故事数量很少，大都是在“狗耕田”之后，接续叙说：狗不听哥哥使唤，哥哥将狗打死，狗坟上长出黄豆、包谷或其他野生植物，弟弟吃后就卖起香屁来。它是从神奇的狗帮助主人这一构想生发而来的奇妙情节。代表性篇目还有《弟弟和哥哥》（四川）②、《老

---

① 《香屁变成臭屁》，见黄华编《民间故事》第四集，上海正气书局，1948 年版。

② 《弟弟和哥哥》，见《中国民间文学集成·德阳市市中区资料集》，1988 年 1 月编印。

大和老二》(广西水族)①、《老黄狗犁地》(河南)②、《狗耕田》(湖北)③ 等。

艾伯华的《中国民间故事类型》把“狗耕田”和“卖香屁”作为两个类型分别列出。丁乃通编撰《中国民间故事类型索引》,也将它们看作为两个类型,他按 AT 分类法编码,“狗耕田”列为 503E 型,“卖香屁”列为 503M 型。究其实际内容而言,是不宜作为两个并列类型来看待的。又 AT 分类法中的 503 型“小神仙的礼物”,讲的是爱捉弄人的小神仙,在给予善良贫困者以金钱的同时,也给贪得无厌者以无用的煤块进行惩罚。它同中国的兄弟分家故事显然有别。这是我们在使用《索引》时须加注意的。

3. 复合混杂型。

故事中除含有兄弟分家弟弟用狗耕田之外,还有种南瓜得猴宝,或在山野流浪中偷听神奇动物对话而交好运等情节。这些情节单元可以穿插在许多别的类型中,并非兄弟分家故事所专有。西南地区的许多少数民族中流传的兄弟分家故事,常采取这样的混杂形态,如侗族的《兄弟分家》④、瑶族的《两兄弟》⑤、苗族的《两兄弟》和《程察程波》⑥ 等篇。由于将其他情节单元串接

① 《老大和老二》,见曹廷伟《广西民间故事辞典》,广西教育出版社,1993 年版。

② 《老黄狗犁地》,见《河南民间故事集》,中国民间文艺出版社,1985 年版。

③ 《狗耕田》,见刘德培口述故事集《新笑府》,上海文艺出版社,1989 年版。

④ 《狗耕田》,见《民间文学》,1956 年第 1 期。

⑤ 《两兄弟》,见《中华民族故事大系》第 5 卷,上海文艺出版社,1996 年版。

⑥ 《两兄弟》、《程察程波》,均见《中华民族故事大系》第 4 卷,上海文艺出版社,1996 年版。

到“狗耕田”故事中来，扩大了弟弟的活动空间，增强了故事的曲折性，讲述起来就更有吸引力了。从现今人们口头采录的“狗耕田”故事，许多篇都呈现出这种由简趋繁的特点。

值得特别提起的是，祖国台湾高山族的口头文学中，也有“狗耕田”故事流传。在福建采录的《哥哥与弟弟》①，以兄弟分家，狗耕田为开端，最后弟弟吃了香韭菜，竟然到皇宫里去给皇帝放香屁，情节十分别致。

由金荣华教授在台东县卑南族两位女故事家口头采录的狗耕田故事就更为珍贵了②。它们的形态属于我们上面所讲的比较单纯的第一型，结构为：兄弟分家，弟弟用狗耕田，同商人打赌取胜；哥哥将狗打死，狗坟上长出竹子，弟弟去摇落下银钱，哥哥去摇落下满身臭屎；哥哥将竹子砍倒，弟弟用竹子编成鱼篓，下河就能捉住很多鱼，哥哥借鱼篓去捉鱼，从鱼篓里倒出来的却是毒蛇。故事写定时完全按录音带整理成文，现从《会耕田的狗》中照录一段，以见这位台东老奶奶口述故事的风貌：

> 弟弟把狗牵回家后，对着田地，不知道该怎么办。牛被哥拿走了，怎么耕田呢？他看了那狗一眼，突然想到，何不把狗当作牛来耕田试试。于是他给狗做了一副小犁，又买了一点牛肉，切成一小块一小块，然后把狗带到田里，让它背上小犁，开始耕田。他要狗向前走时，就抛一小块牛肉在狗的前面，狗一闻到牛肉香味便向前跑去，犁也跟着走了。到了田边要换方向，也是用这方法。这样来来去去，终于把那

① 《哥哥与弟弟》，见《中华民族故事大系》第8卷，上海文艺出版社，1996年版。

② 《会耕田的狗》，85岁阿妮嬷于1966年讲述，丈夫为汉族闽南人。另一篇《狗耕田》，为67岁的洪玉兰于1987年讲述。均见金荣华《台东卑南族口传文学选》，中国文化大学中国文学研究所1989年出版。

块田耕完了。在休息时，有位商人挑着一担货物经过那里，看见蹲在犁旁的狗和耕完的田，很好奇地问："你那块田是这只狗耕的吗?"弟弟回答说："是的。"商人不信，笑着说："这条狗真能耕田吗？你骗人。"弟弟说："是真的啊!"商人说："那么耕给我看一看。"弟弟问："要是它能耕田的话，你怎么办?"商人说："要是它真能耕田，我就把所挑的这担货物送给你。但是如果它不能耕田的话，我要把它带走。"弟弟说："好，就这么办。"说完就把狗牵到田里，给它架上犁，吆喝一声："走!"同时很快抛出一块牛肉，狗随即拖着犁向前走去。商人没有注意弟弟抛出牛肉，只看到狗拖着犁耕田，觉得很稀奇，但还不太信，要弟弟让狗再耕一次。弟弟又用抛牛肉的方法，使狗耕了一圈地。商人终于认输了，把他挑的一担货都给了弟弟。

从讲述人的丈夫为汉族闽南人来看，她口头上的狗耕田故事显然是汉族故事的移植。用牛肉喂狗使它拉犁，狗的神奇色彩淡化，在两岸的同类型故事中都有这样烙上现代文明印记的变异。

从海峡两岸许多民间故事的类同，可以看出它们共同的中华文化根基。

二

"狗耕田"故事是从兄弟分家、年幼弟弟受欺负只分得一条狗所引起的。关于兄弟分家这种制度、习俗的起源和演变，有关资料告诉我们：

> 家财的分割，至少从两汉时就实行兄弟均分（或称诸子均分）。唐代，均分法制化，《户令》："应分田宅及财物者，兄弟均分。"明清律又明确规定：不问妻妾婢生，嫡庶子男，止以子数均分。家财如何分，在实际生活中是很复杂的，一家之内往往争得不可开交，闹到衙门去打官司。争夺财产的纠葛，在古代诉讼案件中占的比重最大，充分表明"财产乃

其（家族）交争祸根”。①

不论“长鼻子”或“狗耕田”故事中的兄弟纠葛，实际都起因于父母去世后两兄弟对家产的争夺。兄嫂自私而又霸道，怕弟弟长大后要同他们均分遗产，便以“人大分家，树大分杈”为借口，只分给弟弟很少一点财产，或干脆把他赶出家门，“分家分得一条狗”，只不过是一种带有象征性的夸张叙述罢了。人们同情年幼而又憨厚老实的弟弟，便在故事中让那条狗创造奇迹使主人公交好运；为了鞭挞邪恶的兄嫂，又相应地让他在故事中吃尽苦头，现出丑态。“狗耕田”这类故事的产生，以及它在中国各族民众中的广泛流传，正是以上述社会制度和习俗的长期延续为背景的。在娱乐性的讲述活动中，故事发挥着对青少年的道德伦理教育作用。它不只是传播着兄弟要平等地均分家产的社会规范，而且将同情善良，鞭挞邪恶的思想深刻地烙印在孩子们的心头。

我们还要看到，“由于各地风俗不同，有的地方以幼子为主要继承人；有的地方则以长子为主要继承人；较多的是长子主持祀祖，所以较次子分得略多。直到近代，仅山东一地，这几种分法都同时存在”②。在兄弟分家故事中，大都是哥哥仗势欺负弟弟，也有一些地方流行的故事，是弟弟支配家产而欺负哥哥的，如鄂西著名故事家刘德培讲述的《狗耕田》。唐人段成式《酉阳杂俎》中所载《旁㐌》篇，早有先例。故事中的这些特例，只能从相关的制度习俗中求得合理解释。

正因为兄弟分家是本故事的社会文化基础，它也就支配着故事形态的演变。日本著名学者伊藤清司在对中、日、韩三国的

① 王玉波：《中国古代的家》，商务印书馆国际有限公司，1995年版，第100～106页。

② 王玉波：《中国古代的家》，商务印书馆国际有限公司，1995年版，第104页。

“狗耕田”故事作跨国比较时，就特别注意到兄弟对财产的继承关系。他认为：“众所周知，民间故事是传播该故事的自然和社会的反映，是人民群众对现实中虽不存在，但渴望能够实现的良好愿望的反映。上述这类因均分遗产而不断发生的、人们强烈关心的问题，被糅进由狗带来奇迹的‘狗耕田’故事的开头部分，形成了善良、宽厚的弟弟在继承父母遗产问题上受到不公正待遇，由于狗的帮助而获得财富的内容。在中国，行善助弱的故事代表了众多善良群众的愿望，受到欢迎，长期在各地流传而不衰。”

他还告诉我们，朝鲜也有“狗耕田”故事。朝鲜古时也实行过兄弟均分遗产的制度，后来情况有所变化，继承财产比例与嫡长子承担祭祀祖先的义务有密切关系，承担祭祀祖先义务的嫡长子获得的遗产比例逐渐增大。于是在故事中出现这样的奇特情节：父亲死后，承担扫墓义务的哥哥不尽其职，而弟弟却诚心扫墓，极尽孝道，有一天便从墓后跑出一只神奇的狗，帮助弟弟获得幸福。

至于在日本，中世以后就改变为由嫡长子单独继承遗产，次男以下一般在长子手下劳动，或者为其他地主当长工，或者去城市出卖劳动力，没有兄弟均分遗产的概念。因此日本故事中带来奇迹的狗，都是由善良的老者或从海神处领来，或从顺流而下的容器中偶然发现，故事中的纠葛不是兄弟相争，而是发生在相互为邻的善恶两位老者之间①。

联系中、日、韩三国不同的历史文化背景，对兄弟分家故事作跨文化比较，是一个很有趣的研究课题。

三

① ［日］伊藤清司：《中国、日本民间文学比较研究——在华学术报告集》，辽宁大学科研处 1983 年编印，第 48～51 页。日本关于“神奇的狗”的有趣叙说，请阅《让鲜花盛开的老爷爷》，见关敬吾编《日本民间故事选》，中国民间文艺出版社，1982 年中文版。

“狗耕田”以尚未成年的弟弟为主角，面向儿童讲述，富于文学意味和儿童情趣。在已发表的众多异文中，由河南一位80岁的女故事家廖荣有讲述，经张楚北记录写定的《老黄狗犁地》，因充分保持了她的口头语言艺术特色，代表了这一类型故事的独特艺术风格。

故事中的兄弟俩老大名字叫大能，老二名字叫二傻。分家时，大能给二傻半亩屙屎不长蛆的薄地，又从牛身上逮个皂角籽儿大的牛虱给他。二傻带着牛虱去瞧姑姑，被那只大公鸡一口叼吃了，姑姑赔他一只大公鸡；接着他带着大公鸡去瞧舅妈，公鸡又被老黄狗咬死了，舅妈把老黄狗赔给他。后来二傻用老黄狗耕地，同卖布的商贩打赌，赢了一担白布；大能借狗犁地，同卖扁担的商贩打赌，黄狗不听使唤，使他挨了一百扁担。他气不过把老黄狗打死埋在地头上了。

以上是故事前半截的梗概，下面是后半截关于主人公“卖香屁”的更为生动有趣的叙说，现照录原文如下：

二傻买点纸到地头儿烧烧，趴地下哭了一场。起来时，见埋狗的地方长出一棵杏树，满树黄杏像蒜辫子一样稠。他抱住杏树一摇，掉下来的都是金疙瘩，拾拾用布衫兜着回去了。

大能知道了二傻给狗烧纸得了金子的事，也买了纸，到埋狗的地方点着，哭了一场。他起来抱住杏树摇摇，砖头瓦块往下掉，碰了一头大血包。大能很生气，把杏树砍了。

二傻把杏树扛回来，刮了一个棒槌。他把洗过的被单放到青石板上捶捶，一捶，一朵花，一捶，一朵花。

大能看见了，说：“老弟，棒槌借给我用用！”

二傻说：“中啊。”

大能把洗过的衣裳放到青石板上，捶一下，一个大窟窿，捶一下，一个大窟窿。大能气坏了，掂着棒槌填锅地道

里烧了。

二傻听说他哥把棒槌烧了，忙到锅地道里去扒。一扒，扒出来个黄豆，填到嘴里吃了，吃罢，“通”放个屁，满屋子香。

二傻跑到街上，喊道：“香香屁，屁香香，谁家请我熏衣裳！”

一家财主太太听见了，让丫环把二傻请到家里给她熏衣裳。二傻把衣裳熏得喷喷香，财主太太赏他几串铜钱。

大能知道了这件事，炒了半升黄豆，吃了下去。吃罢渴得心慌，又喝了一瓢凉水。他也到街上喊道：“香香屁，屁香香，谁家请我熏衣裳！”

那家财主太太听见了，也把他请到家里熏衣裳。

大能放个屁，很臭，接着“哗”地拉起稀屎来。财主太太的衣裳全被弄脏了，好恼，让人刮个枣木橛子，说：“把那个臭洞洞给堵住！”

大能弯着腰回到家里，他妻子说：“财主送你多少钱，把腰都压弯啦？”

大能摇着头，把屁股撅到他的妻子面前。他妻子一看屁股上塞个枣木橛子，慌忙去拔，“噗”地一声，流了一地臭屎汤。

从“狗耕田”故事的这一典型文本可以看出，和“长鼻子”故事有所不同，它并没有让主人公远离家园，进入另一个神秘世界去获得财宝；而是在平时居住的空间范围之内，就那些日常生活事件展开大胆的幻想虚构，生发出使人惊叹感奋的奇迹，如坟头上的杏树变成摇钱树，吃下几颗黄豆可以放出香屁来熏衣裳等等。又在鲜明对比中推进情节，将热烈的爱憎情感融合在滑稽诙谐的叙说之中，使孩子们听起来感到无比亲切，趣味洋溢。

它的情节构成并不复杂，讲述者巧妙地采取一环紧扣一环的重叠连锁式结构，并随口穿插若干韵语（“喊一声，快如风；打

一鞭，转三圈”，“香香屁，屁屁香，谁家请我熏衣裳”等），使散文体叙事中带有诗歌的节奏韵律，显得感情充沛，诗意盎然。

总之，不论“长鼻子”也好，“狗耕田”也好，它们不仅是在中国各族民众口头上具有广泛影响的故事，更是深受孩子们喜爱，由口头文学家艺术匠心锤炼而成的民间童话精品。

本类型在研究者中间尚未引起充分注意。天鹰的《中国民间故事初探》和刘守华的《中国民间童话概说》① 曾简略论及。《中国民间故事初探》认为“两兄弟故事”和以《蛇郎》为代表的“两姊妹故事”，可以说是“一个树干上的两个分枝，一个枝上的两朵奇花”，其思想内容都是将男人和女人中的两种性格两种品格进行对比，叙事艺术手法也都是在层层对比中推进情节发展。这一中肯评述有助于我们深入理解相关故事类型的思想艺术价值。

（刘守华）

仙履奇缘

——“灰姑娘”故事解析

美国民俗学家斯蒂·汤普森认为：“也许全部民间故事中最著名的要算灰姑娘故事了。”② 就记录形态而言，中国盛唐时期段成式的《酉阳杂俎·叶限》是人类关于灰姑娘故事的最早记载。

① 见天鹰（姜彬）《中国民间故事初探》，上海文艺出版社，1981 年版，第 203～208 页；刘守华：《中国民间童话概说》，四川民族出版社，1985 年版，第 97～100 页。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991 年版，第 151 页，第 527 页。

在近现代，这一故事在民间仍然具有旺盛的生命力，以至于作家文学的许多作品都可以发现故事母题对作家创作的潜在影响。就中国境内的灰姑娘故事而言，笔者掌握的材料已达70余篇，流传于21个民族之中。灰姑娘故事在中国范围内流传范围之广，流传数量之多，文化内涵之丰富，叙事之生动完整，已经引起前辈学者的浓厚兴趣。

历经千年演变，见于唐人段成式《酉阳杂俎》一书中的《叶限》依然堪称灰姑娘故事的典型文本，现在让我们来领略一下灰姑娘的永恒魅力：

南人相传，秦汉前有洞主吴氏，土人呼为“吴洞”。娶两妻，一妻卒，有女名叶限。少慧，善淘金，父爱之。末岁父卒，为后母所苦，常令樵险汲深。时尝得一鳞，二寸余，赤鬐金目，遂潜养于盆水。日日长，易数器，大不能受，乃投于后池中。女所得余食，辄沉以食之。女至池，鱼必露首枕岸。他人至，不复出。其母知之，每伺之，鱼未尝见也。因诈女曰：“尔无劳乎？吾为尔新其襦。”乃易其弊衣。后令汲于他泉，计里数里也。母徐衣其女衣，袖利刃，行向池呼鱼，鱼即出首，因斫杀之。鱼已长丈余，膳其肉，味倍常鱼，藏其骨于郁栖之下。逾日，女至向池，不复见鱼矣，乃哭于野。忽有人被发粗衣，自天而降，慰女曰：“尔无哭，尔母杀尔鱼矣！骨在粪下。尔归，可取鱼骨藏于室，所须，第祈之，当随尔也。”女用其言，金玑衣食，随欲而具。

及洞节，母往，令女守庭果。女伺母行远，亦往，衣翠纺上衣，蹑金履。母所生女认之，谓母曰：“此甚似姊也。”母亦疑之。女觉，遽反，遂遗一只履，为洞人所得。母归，但见女抱庭树眠，亦不之虑。其洞邻海岛，岛中有国名陀汗，兵强，王数十岛，水界数千里。洞人遂货其履于陀汗国。国主得之，命其左右履之，足小者履减一寸。乃令一国

妇人履之，竟无一称者。其轻如毛，履石无声。陀汗王意其洞人以非道得之，遂禁锢而拷掠之，竟不知所从来。乃以是履弃之于道旁，即遍历人家捕之，若有女履者，捕之以告。陀汗王怪之，乃搜其室，得叶限，令履之而信。叶限因衣翠纺衣，蹑履而进，色若天人也。始具事于王，载鱼骨与叶限俱还国。其母及女即为飞石击死。洞人哀之，埋于石坑，名曰"懊女冢"。①

灰姑娘型故事在中国南方广泛流传，经久不衰，具有浓厚的南方民族文化特征。灰姑娘型故事流传较广的南方各少数民族几乎都分布在西南和中南地区。最具代表性的文本有白族的《达架的故事》②，傣族的《金鲤鱼》③，侗族的《归囟山上的故事》④，苗族的《谷瑙谷婷》⑤，彝族的《阿茨姑娘》⑥，白族的《金剪子姑娘》⑦ 佤族的《两姊妹》⑧，汉族的《疤妹和靓妹》⑨ 等篇。

① 唐·段成式：《酉阳杂俎》，中华书店，1981 年版，第 200 页。

② 《达架的故事》，见《中华民族故事大系》第 3 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 473～486 页。

③ 《金鲤鱼》，见中国社会科学院文学研究所《中国少数民族文学》下册，湖南人民出版社，1983 年版，第 280～282 页。

④ 《归囟山上的故事》，见《中华民族故事大系》第 4 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 799～804 页。

⑤ 《谷瑙谷婷》，见《中国少数民族故事选》上册，中国民间文艺出版社，1981 年版，第 141～150 页。

⑥ 《阿茨姑娘》，见《中华民族故事大系》第 3 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 167～186 页。

⑦ 《金剪子姑娘》，见《中华民族故事大系》第 5 卷，上海文艺出版社，1991 年版，第 422～428 页。

⑧ 《两姊妹》，见《中华民族故事大系》第 7 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 767～779 页。

⑨ 《疤妹和靓妹》，见林兰编《三个愿望》，北新书局，1931 年版。

在古代，这一广大的区域居住着越人。何光岳先生认为百越民族分布范围大致东起长江口以南、北达湖北中部，中部包括长江以南及珠江流域，南包括台湾、琉球、海南岛及中印半岛，西抵滇西和印度阿萨姆邦，百越文化还远至太平洋群岛，以至南北美洲一带①。傣、壮、侗、苗、水等民族均属汉藏语系壮侗语族，这些民族都是越人的后代，历史上的百越民族与西南地区的其他民族杂居相处，文化交流频繁。从壮族的古老文本《叶限》以及中国的西南地区和东南亚一带现代流传的文本看，我们有可能断定此型故事的完整形态产生于越人的后代之中，然后再流传到其他民族居住地区。灰姑娘故事讲的是一个受继母虐待，因辛苦劳作而满身灰垢的女孩子，在神奇动物或仙人的帮助下，在参加民族节日活动中因人品出众得以缔结美好婚姻，终于摆脱了贫困不幸。众多异文大体均由神鱼相助、洞节奇缘和以鞋验婚三个主要母题或情节单元，巧妙构成曲折生动的故事。下面我们就这几个母题，分析故事与整个百越文化以及西南文化之间的关系。

1. 神鱼相助。现在普遍流行的灰姑娘型故事文本中，大都以牛作为神奇力量化身的形象出现，而《叶限》中的神奇助手却是鱼，就这一母题与后世灰姑娘型故事相比，《叶限》的不同在于：神鱼并不是亲生母亲的灵魂化身。这很显然是一个鱼类献宝故事。

有学者认为鱼类献宝故事具有深厚的文化内涵，反映着神话因素积淀和史前文化的孑遗，此类故事植根于原始思维的沃土，鱼表繁殖，鱼兆丰稔物阜，鱼通灵有人性及长生善化的特性，使它领有人类恩主的地位；华夏先民对鱼神的信仰与崇拜伴随着鱼文化的发展而积蓄与流传，甚至在物质形态变更以后，作为精神

① 何光岳：《百越源流史·前言》，江西教育出版社，1988年版。

意象还出现于风俗活动和口承文艺中①。着眼于中国鱼文化的大系统，这一论述无疑具有相当的说服力。我们在具体分析《叶限》故事中的神鱼相助（鱼类献宝）母题时，还应注意此类型母题产生的具体文化环境。

据丁乃通先生就越南灰姑娘型故事的分析得出，越南仍保留着“神鱼相助”的母题。例如，G·德蒙第尔的《东京流行故事》中的喂鱼和杀鱼，神仙告知怎样找出衣饰、金鞋和验鞋、纪念物等，均与《叶限》如出一辙。在历史上，越南的北部与我国南方的广大地区一样，居住着百越民族②。百越民族的物质文化特征基本上属于稻作文化。“南方稻作文化随古代百越人的发展而发展，并随古百越人的迁徙而扩散。据现有的文献资料，考古发掘各地民间传说及稻作分布等线索来考察，它已扩散到东亚的日本和朝鲜、东南亚各国以及南亚等地。稻作民族有史以来，都是食水生植物和水生动物的民族，故古史称之为‘鱼虾’文化或‘水稻’文化的民族。”③“楚越水乡，足螺鱼鳖，民多采捕积聚，煮而食之。”④ 鱼类动物在百越民族的物质生活与经济生活中不可替代的功能，以及由此而形成的对鱼神的信仰与崇拜便会自然而然地表征于民俗文化之中。《叶限》故事中的鱼“赤鳍金目”，“日日长，易数器，大不能受”，“女至池，鱼必露首枕岸，他人至，不复出”，“膳其肉，味倍常鱼”，从鱼骨中可幻化出美丽的

① 参见陶思炎《中国鱼文化》，中国华侨出版公司，1990 年版，第 142 页。

② 陈国强等著：《百越民族史》，中国社会科学出版社，1988 年版，第 325 页。

③ 雷广正：《中国稻作民族与东南亚各国的民族关系》，载彭适凡主编：《百越民族研究》，江西教育出版社，1990 年。

④ 《史记·货殖列传·正义》。

服饰与金鞋。显然，从奇特外形、通灵有人性、灵魂化生等来看，非神鱼不能及。在中国南方现代流传的灰姑娘型故事中，就笔者搜集到的异文，“神鱼相助”母题已很少见到，只有傣族的《金鲤鱼》和《檀香树》还保留这一母题。而傣族是越人向西迁徙而形成的①。

更有意味的是，A·B·露丝在她的博士论文《灰姑娘型故事圈》中，以地图的形式标识了她的发现。在标识远东与近东地区的传统区域比较的地图2系列中，以鱼（或龟）为神奇助手的母题只出现在中国的南部、印度半岛、印度南部和印度尼西亚群岛等地区，其中中国南部和印度半岛占绝大多数②。而这一地区恰恰是古越人的聚居区域，或与百越民族有密切的文化交流。

可以这么说，“神鱼相助”母题以百越民族聚居的中国南部和越南北部为中心，向周边的印度半岛、印度南部和印度尼西亚等地区辐射形成了一个以“神鱼相助”为母题的灰姑娘型故事圈。

2. 洞节奇缘。典型的灰姑娘型故事都有女主人公参加盛大的社交集会活动，她的美貌征服了未来丈夫或因某种原因遗失了一只鞋这一母题。笔者认为这一母题为女主人公命运转折的契机。叶限人生转折的契机是盛大的社交集会活动——洞节。叶限在洞节上虽然没有与吴洞主相遇，但从西南少数民族的众多节日来考察，这很可能是一个节日择配的习俗。

民族学家发现：“在大量处于前阶级社会阶段的民族中，都存在过可以放纵性关系自由的节日和时期。在许多民族那里，这类乱婚的放荡节日直到氏族和族外婚消失之后还保留着。在这些民族中，两性关系的自由，表现为全部或部分地摘除婚姻以及其

① 何光岳：《百越源流史·前言》，江西教育出版社，1988年版。

② A. B. Rooth，1988，“Tradition areas in Eurasia”，*Cinderella*：*A Casebook*，Edited by Alan Dundes，The University of Wisconsin Press.

他的限制。”① 我国南方许多民族存在的节日择配习俗，选择某一固定的日期，使不同村寨和姓氏的青年男女进行自由选择配偶，这可以说是对族外群婚制还保留着一点朦胧的记忆。洞节也属于这一性质的节日，许多古籍对此也有记载。“三月三”，广西壮族的节日择配习俗，后来发展成为歌墟。此外，还有苗族的跳月、姐妹节，侗族的土王节，赶歌场，布依族的跳花会，彝族的插花节，仫佬族的走坡会，瑶族的耍歌堂等，都是青年男女节日择配习俗的活动。它们的最初形态很可能是两个氏族间男女求偶的重要形式，因为人类由群婚制进入偶婚制之后，同一氏族内禁止同族男女相互结婚，他们与别的氏族的异性结合，需要相互接触，选择配偶的时间、地点和契机。由此，各种形式的节日便应运而生了。

无论早期形态，还是现代流传的文本，中国灰姑娘型故事命运转折契机母题的具体形态是女主人公参加男女择配活动的节日，在我国西南和中南地区的少数民族中至今还流行着这种传统的择配方式。无疑这是我国南方少数民族婚俗的真实反映。

3. 以鞋验婚。几乎每一个典型形态的灰姑娘型故事都具有以鞋验婚的母题。以鞋验婚母题在南方少数民族中的普遍流传，必然有其民俗文化的基础。

在长江中下游的汉族民众中，流行着“同鞋”的婚姻习俗，此俗源于东晋。马缟《中华古今注》云：东晋时，凡娶妇之家先上丝麻鞋一两，取“和谐”之意。后由绉麻鞋演化成“同鞋”。在芜湖，民间嫁女，预备嫁装时必须制新郎和新娘鞋子各一双，并要将新娘之鞋，纳入新郎的鞋中，新娘出嫁时，将鞋带到夫家；在合肥，则在婚礼正日，新娘步入洞房时，要和新郎交换鞋

---

① ［苏］谢苗诺夫著，蔡俊生译：《婚姻和家庭的起源》，中国社会科学出版社，1983 年版，第 89 页。

子，新郎新娘各自穿着对方的鞋子进入洞房：在江南地区则称"踏婚鞋"或"踏夫鞋"，即新娘下轿必须换上新郎的鞋子过去①。很显然，在汉族地区的婚俗中，鞋与"谐"同音，寓百年好合之意。钱钟书先生在《管锥编》第二册中对此也有详尽的论述②。

在我国的许多少数民族中，流行着与汉族相同的习俗。广西罗城的仫佬族有"同年鞋"和"鸳鸯鞋"的习俗。在瑶族婚礼、京族男女定情、贵州黎平侗族的订亲仪式中都有与汉族相同的习俗，以鞋寓百年好合之意③。

据以上分析，在中国南方的汉族和少数民族地区及其文化的展延地带，确实普遍存在着"以鞋定情"、"以鞋验婚"的习俗。

通过对典型形态的灰姑娘型故事三大母题生成环境的分析，可见这三大母题都具有浓郁的中国南方民族文化特征。"神鱼相助"母题的生成基础是南方民族稻作文化中鱼的物质经济功能以及信仰崇拜，"洞节奇缘"母题是南方民族中普遍流行的节日择配习俗的真实反映，而南方的汉族和少数民族地区及其文化展延地带的"以鞋定情"的习俗则是"以鞋验婚"母题的文化生态基础。

灰姑娘型故事的主题是一个关于受虐待的女子最终获得爱情与地位的故事。故事的矛盾在后母和非血亲子女之间展开。后母的介入，打破了原有家庭中的血缘关系维系的稳定，非血缘成员不仅疏离了家庭成员情感，更重要的是造成了对财产和地位的纷

① 刘锡诚、王文宝主编：《中国象征词典》，天津教育出版社，1991年版，第311～312页。

② 详见钱钟书：《管锥篇》第2册，中华书局，1979年版，第679页。

③ 吴存浩：《中国婚俗》，山东人民出版社，1986年版，第11页，第127页，第417页，第291页。

争。后母现象是人类社会进入一夫一妻婚姻制度之后出现的产物。这一文化现象与古代医学事业不发达也有密切的关系，“在那个时代产褥热的病原体还没有被发现，生母的死亡率很高。成为鳏夫的父亲为了找人照顾众多的孩子，必须赶紧续弦。当然未必都能如愿以偿”①。在东西方的民间文学作品对此都有真实的反映。“残忍的后母，禁忌、魔术，有关动物、恶魔、巫婆、精灵和矮仙的谈论——这些都是故事讲述者随意取舍的角色和场景的共同库存品。……原始民族的共同生活和场景的思考导致的这些母题，大约是各自独立地产生于许多地方。”②

毋庸置疑，灰姑娘型故事的广泛流传，与灰姑娘命运的奇迹般变化有很大关系。受虐待女子最终命运的改变只有通过婚姻的完成才得以实现。实际上，灰姑娘地位的改变只不过从毫无依靠到有所依靠。从这个意义上说，灰姑娘型故事只不过是在男权社会中女性地位沦失的大文化背景下，女性希冀改变自己的地位而不得不取悦于男权文化的故事。在强大的男权文化面前，女性地位的改变只有依照男权文化的价值观念和审美理想塑造自己的自然与文化属性。这一普遍的社会情绪一旦以某种为民众所易于接受的传播方式如故事等流传开来，故事就会广为流传。后世的灰姑娘型故事中，丈夫的身份或是王子、公子、王爷、状元乃至皇帝等等，都是地位与金钱的象征，在叙事上大都采取“落难女子与多情王子”模式。灰姑娘型故事涉及了女性在家庭与社会中的经济地位与社会地位的沦失这一文化现象，如果说后母仅仅只是灰姑娘在家庭中受虐待的原因，那么灰姑娘的受虐待与地位的改

① ［日］池田大作、［德］狄尔鲍拉夫：《走向21世纪的人与哲学》，宋成有等译，北京大学出版社，1992年版。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第151页，第527页。

变都是根源于女性在男权文化中的历史性失败。

中国的灰姑娘故事具有鲜明的民族文化特征，同时它又是一个在世界范围内广泛流传，具有深远影响的故事，时至今日，在世界范围内人们还常常把那些由平民嫁给王子或富豪而命运陡转的女子称为“灰姑娘”，英国的黛安娜王妃就是一个例子。

在欧洲，最早的一篇灰姑娘故事由巴西尔记录成文，出处为意大利，时间是1636年，以cinderella（辛德莱拉，即灰姑娘）为篇名。后来接连出现于1697年出版的法国作家夏尔·贝洛的童话集《鹅妈妈的故事》，以及1812年出版的德国《格林童话》中。可见中国的灰姑娘故事，其文献记载历史早于欧洲七八百年。《叶限》和后来欧洲故事的形态是那么一致，甚至连偶然失落一只鞋子，正是这只鞋子成就了女主人公的美满婚姻这一奇特情节也那么契合。这样，便有学者提出，是中国的灰姑娘走到了欧洲，《叶限》可以视为世界灰姑娘故事的源头。但也有学者不赞成这一说法，因为邻近中国广西的越南，也有形态和《叶限》相近的故事流传，看来它是一则古代越人的故事，当时它口头流传的地区很广，说欧洲同类型故事源于《叶限》，依据还不充分。不过从故事形态学上考虑，中国唐代南方少数民族口头传诵的灰姑娘故事《叶限》，已具备这一千年不朽故事的成熟形态，可以视为它见于文字的“原型”或“祖型”，这是显而易见，也是可以使国人引以为荣的。

灰姑娘故事在世界上流传不衰的奥秘，似乎有两方面原因：一是由于继母虐待前妻子女这一人类劣根性的长期存在，千百年来人们便禁不住对这个在继母淫威下幸运生存下来并获得美满结局的女孩子寄予深深的同情；二是由于它虽作为一个美丽的幻想故事，可是通过曲折情节揭示出来的又是一条贯通古今的生活哲理——女孩子可以通过缔结婚姻，摆脱困境，转变自己的命运。

美国民俗学家詹姆森在《中国的灰姑娘故事》一文中说得好："灰姑娘故事的确是个好故事，因为它是一剂良药，是一剂精神和社会的良药。""我们在世界各地发现了成千个灰姑娘的幻想故事，这些故事对于有着甜蜜梦想的羞涩少女们来讲是美好芬芳的。"

灰姑娘故事的研究，深深吸引着各国学者。1893 年，英国民俗学会出版了 M·R·柯克士的《灰姑娘：345 个关于灰姑娘、猫皮和灯芯草帽的故事、摘要和图表以及中世纪异文的讨论和注释》，这是世界上第一篇关于灰姑娘故事的研究论文。此后，作为一个颇具学术诱惑力的论题，灰姑娘故事不断进入世界各地学者的研究视野。其中最著名的论述当属瑞典女民俗学家 A·B·露丝的博士学位论文《灰姑娘故事圈》（1951），她收集了世界各地 700 多篇灰姑娘故事的异文，她的最重要贡献在于为人们勾画了灰姑娘故事在世界各地的流传范围及其变异形态。译成中文发表的重要研究成果有美国学者 R.D. 詹姆森的《中国的"灰姑娘"故事》① 和美籍华裔学者丁乃通的《中国和印度支那的灰姑娘型故事》②。刘晓春于 20 世纪 90 年代曾以这个故事为题，撰写成硕士学位论文《灰姑娘故事的民族性与世界性》③。这个著名故事类型的构成与传播演变，至今仍留下一些难解之谜有待学人继续探寻。

（刘晓春）

---

① 钟敬文主编：《民间文艺学探索》，北京师范大学出版社，1987 年版，第 203～225 页。

② ［美］丁乃通：《中西叙事文学比较研究》，陈建宪等译，华中师范大学出版社，1994 年版。

③ 论文摘要以《多民族文化的结晶——中国"灰姑娘"故事研究》为题，刊于《民族文学研究》1995 年第 3 期。

善恶到头终有报

——“断手姑娘”故事解析

“断手姑娘”是一则在世界上许多国家和地区都广为流传的故事。讲述的是少女被继母虐待和残害，几经坎坷，终于摆脱噩运。在世界民间故事类型中，这则故事被归入 AT706 型，名为“无手少女”。在中国，“无手少女”故事的名称变化不大，讲述者通常称之为“断手姑娘”、“无手姑娘”、“无手女”，或“没手的媳妇”。在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》以及艾伯华编撰的《中国民间故事类型》中，未见到对这个故事的记载。20 世纪 80 年代的中国民间文学普查证实，这一故事在中国南方广大地区也少有流传，在南方诸省出版的民间文学集成资料本中，尚未发现这一类型的故事。而在我国的北方，尤其是东北地区，这则故事却呈现密集型分布，仅辽宁省就记录有 26 篇不同的异文①。笔者在 20 世纪 80 年代对该省近百名故事家进行排查时发现，他（她）们中多数人都会讲这个故事。可见“断手姑娘”故事在我国的流传和分布是不均衡的。

一

从笔者掌握的 40 余则我国北方地区流传的“断手姑娘”故事来看，这一故事在我国的流传形态比较稳定。虽然各地流传有不同的变体，但故事的基本结构却没有太大的变化。代表性文本

---

① 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 992 页。

有：《没手的媳妇》①、《断臂姑娘》②、《无手女》③、《香泉》④、《秃爪子姑娘》⑤、《没有手的女人》⑥ 等等。以辽宁抚顺市77岁的王金叶老大娘（1985）讲述的《没手的媳妇》为例，故事由以下情节单元构成：

1. 继母嫉恨前房留下的女儿，把家中的狸猫剥皮，塞入姑娘被中，诬陷姑娘行为不端，产下私生子。

2. 姑娘父亲不知是计，在继母挑唆下，欲将女儿处死。他将女儿骗到山里，剁去双手，弃之而去。

3. 姑娘爬进一户人家的果园，啃食树上的果子充饥，被这家的公子救下，结为夫妻。

4. 公子进京赶考，考中状元，写信向家里报喜。姑娘生下一男孩儿，也回信告知公子。送信人往返恰巧住在继母开的客店。继母得知姑娘没死，用酒灌醉送信人，将往来信件偷改为休书。

5. 姑娘背着孩子离家。她来到河边，风将孩子衣物吹进河里，她用胳膊一捞，胳膊上竟长出了双手。姑娘被一对老夫妇收留下来，认作义女。

6. 公子惦记妻子，回家途中路过老夫妇家，和姑娘母子不期而遇。两人述说别情，方知往来书信都已被人偷改。误会消除，全家人重又团圆。

---

① 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第785页。

② 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984年版，第118页。

③ 《中国民间文学集成·河北卷刘凤岐故事集》,1987年编印,第216页。

④ 《四老人故事集》，中国民间文艺研究会山东分会，1986年编印，第88页。

⑤ 《中国民间文学集成·辽宁卷黑山资料本》，1987年编印，第302页。

⑥ 《中国民间文学集成·吉林卷大安县卷》，1988年编印。

7. 公子审问送信人，事情真相大白。继母被处死。

上述列项也是“断手姑娘”在我国民间流传的基本结构序列。我国流传的这类故事都具有篇幅较长，情节曲折，表述细腻的特点。在结构稳定、情节趋同的总体特征下，各地流传的众多变体主要是在故事的开头、结尾以及故事中一些细节的变化上。例如，有的故事开头，姑娘被加害的原因是继母与他人通奸，被姑娘撞见，继母恐日后奸情败露，欲除掉姑娘以灭口；有的故事结尾，继母不是被人处死，而是其恶行被揭穿后，无颜见人自寻了短见。而各种文本中那些活跃多变的细节，则程度不同地提升了故事的艺术品位，使故事更切近现实的生活。同时，也渲染出中国北方地域及农耕文化特有的浓郁气息。

例如，辽阳市沙坨子村76岁的满族老大娘穆桂芹讲述的《后妈害孩子》，故事讲后妈虐待前房姑娘，让她煮饭，煮少了就不让她吃。姑娘就多煮，剩饭往耗子洞里倒。日子长了，耗子给姑娘盗来一个金镏子。后妈看见了就告诉姑娘爹，说姑娘招了野男人。其父一怒之下剁去了女儿的双手①。还有一些文本干脆就讲姑娘孤苦无依，每天做饭时都有一只白毛大耗子与她做伴，姑娘顿顿把自己的饭省下几口喂它，后来耗子就给她叼来一副银镯子②。“老鼠报恩”的细节，传达出我国北方农耕地区的民众对老鼠的复杂情感，也是农耕民与老鼠之间的生物链关系的体现。再如，继母怂恿丈夫杀害前妻之女，多数故事是父亲哄骗姑娘去姥姥家走亲戚，姑娘欢天喜地地坐上牛车或毛驴车，却被父亲带到深山，剁去双手；也有的故事是夫妻俩想用铡刀将姑娘铡死，

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷辽阳市太子河区资料本》，1986年编印，第173页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷本溪市溪湖区资料本》，1986年编印，第106页。

父亲铡草时让姑娘往刀里絮草，继母从后面用力一推，铡刀落下，没铡下姑娘的头，却铡下了两只手。类似的情节描述，都从侧面为我们勾勒出旧时代我国北方农耕村落社会的日常生活、生产场景。又如，姑娘被剁去双手后，获救的地点都是在某户人家的果园，她啃食的果子主要是梨、杏，间或也有苹果等北方乡间常见的水果；姑娘再次被逐离开婆家时，婆家人一般都是烙一张大饼，套在姑娘的脖子上，备她路上充饥，总之都是北方民众熟悉的日常事物。有了这些源自民俗风情及日常生活的细节的点染，自然大大提高了这一故事的艺术魅力及可信性，增强了传播的吸引力。

二

在人类的历史上，继母虐待前妻的子女是一种比较普遍的社会现象。“灰姑娘”的故事风靡世界，便是极好的说明。继母何以如此歹毒凶狠，人们普遍认为是缘自于两性情爱中女性的极度妒忌。其实，人性的丑陋基质也是继母的恶性得以膨胀的酵母。此外，以我国流传的“断手姑娘”来看，如果深入到这一故事具体的流传情境，还会发现其他一些背景因素。例如满族三老人故事家之一的李成明讲述的《断臂姑娘》，其中就有这样的情节：

> 毕雅拉尔哈在继母虐待的苦水中长大了。父亲考虑他年老卸任回家身边无人，打算招一门养老女婿作伴。老头子要招养老女婿的话一出口，继母立时打开了主意。她怕招来的人不和她一个心眼，将来她在家里说话不算数，就要把她娘家的侄儿选为女婿。①

河北省故事家刘凤岐讲述的《无手女》也有这样的描述：

> 王金莲十来岁时亲妈死了，她爹又娶了个后老伴。她爹平日在镇上料理买卖，不常回家，家里就金莲和后妈一块儿

---

① 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984年版，第118页。

过日子。后妈心眼嘎咕，总琢磨将来老爷子死后，家产都是金莲的，自个闹不着，成天琢磨坏道道想把金莲撵出家门。①

这两处细节表明，继母与前房子女关系交恶，还因涉及到再婚女性在夫家的地位、家庭财产的继承分割等诸多社会因素。可见，中国故事中“继母”形象的构成与演变，有着复杂的社会背景。

被人中伤或陷害使无辜的妻子或少女被逐是一个非常古老的文学母题，这一母题在中世纪的欧洲文学中就很流行。14世纪英国作家乔叟的《坎特伯雷故事集》中的“康丝坦斯”篇，便是记载的这一故事，情节与现今流传的“断手姑娘”十分相似。著名的《格林童话》中第31号故事《没有手的女孩》，也是欧洲大陆流传的同类故事的代表性文本。今天，当我们将活在我国民众口中的“断手姑娘”与欧洲大陆的这些古老文本进行比较的时候，不能不感到惊异，历经了如此深广的流传时空，这个故事在我国流传的结构形态竟没有太大的改变。在少女“双手被砍又再生”、“恶人伪造信件”这些基本母题方面，中国的这一故事与世界上其他国家流传的并无二致，共同特征都是女主人公被人陷害而被剁去了双手，情节发展的关键性母题皆是信件被坏人偷改，导致女主人公再次被放逐。如此看来，世界各地流传的这一故事应该是存在着一定的渊源关系的。

汤普森在《世界民间故事分类学》中谈到了这一故事的起源。他发现，“从爱尔兰到东俄罗斯的整个欧洲，在任何范围的故事集里，很少漏掉这个故事”；在已知的世界上有关这个故事的五百多种讲法中，粗略统计就有近四百种是在欧洲大陆的流传

---

① 《中国民间文学集成河北卷·刘凤歧故事集》，资料本，1987年编印，第216页。

文本，充分证明这个故事在欧洲有着相当长久的流传历史。由此，汤普森推断“无手少女”故事是起源于欧洲的。他提醒对这一故事感兴趣的研究者，在欧洲，“不论口述故事和著名文学加工本的关系如何，此题目在不识字的故事讲述者之间的普及性是毋庸置疑的……我们不能肯定这究竟是有关虔诚的《神圣贞女》的传奇，还是一个有关残酷的巫婆但又引入了许多杂质的故事。它见诸于欧洲各地、近东、北非和牙买加，但似乎都未得到大普及”①。实际上，由于这个故事流传久远并且有大量的异文分布在世界各地，当学者们面对它时，不但难以确定它最初的原型，而且也很难准确描摹出其传播扩散的线路。

汤普森在论述这个故事的流传线索时没有提到中国。事实上，他对包括中国在内的整个亚洲的故事蕴藏状况都了解甚少。其实在中国，这个故事也同样呈现出不均衡的流传特点。众所周知，我国是一个古代文献典籍比较完备的国家，一般情况下，那些在中国南北方广泛流传、覆盖面较大的故事，在古代文献典籍中都有记载。然而，我们却未在此中发现有关这个故事的任何线索。是不是依此就可以断定这个故事不是产生于我国本土，而是比较晚近的时期由外域传入的呢？我们在今天似乎还不能仓促定论。如果从笔者采录这一故事的田野现场来看，在已有三千年历史的我国北方少数民族——满族的广大民众中，这个故事至今仍在广泛流传着。如辽宁省采录的26篇异文，就有8篇是在满族聚居地采录的，其中满族故事家李成明讲述的《断臂姑娘》尤为精彩。由于“断手姑娘”故事主要是在我国北方地区流传，而北方尤其东北地区开发较晚，进入有文字记载的文化史一般都是在文化较为发达的南方区域之后，因此，“断手姑娘”在我国的流

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第144～145页。

传年代就不应简单地以文献中是否有记载来确定。“断手姑娘”何以多在我国北方地区流传？笔者以为其中地缘传承的影响因素是不容忽视的。若干世纪以来，这个故事已经形成一个覆盖欧亚大陆的故事圈，在东亚的朝鲜半岛、日本列岛，都有一定的流传密度。如《日本昔话大成》中，便记载了这个故事在日本各地流传的37例异文线索，而这些国家都是与我国的东北地区相毗邻的。我们虽然还不能对“断手姑娘”在我国这种不均衡的分布格局作出肯定而科学的解释，但有一点可以肯定，在这一故事的传播上，中国、日本、朝鲜三国之间存在着某种渊源关系。

三

如果从“断手姑娘”故事的主题进行把握，欧亚两大陆流传的这个故事还是有所差异的。在亚洲，尤其是东亚地区，故事的推动力无一例外地都来自继母的妒忌；而在欧洲，有时则表现为其他的因素。于长敏曾将《格林童话》中《没有手的女孩》与亚洲地区流传的“断手姑娘”类型故事进行过比较，他认为这两个貌似相类的故事实际上存在着许多不同：格林童话中的这一故事表现的不是继母与前妻之女的对立，而是魔鬼与天使的对立；故事中的父亲不是屈从于后妻而被迫伤害自己的女儿，而是为了保住自己的性命、出于贪生怕死才牺牲自己的女儿；再从断手复生这一情节来看，欧洲的这一故事是因于女主人公对上帝虔诚，而亚洲的故事则与水有关。在亚洲民众的意识中，水象征着生命，断手姑娘插臂入水，意味着回到了人的生命原点，因为人的生命最初就是在液体——羊水中孕育出来的，失去的双手在水中复生，符合当地民众对事物的自然联想①。可见，欧洲的“没有手的女孩”与亚洲的“断手姑娘”表现的并不是同一主题。

---

① 于长敏：《中日民间故事比较研究》，吉林大学出版社1996年版，第128页。

再将同处东亚的中国、日本的“断手姑娘”进行一下比较。首先，在故事的表层，中日两国存在着故事结构相似、主题相近的类同性。以少女“双手被砍又再生”这一核心母题来看，中日两国普遍寄寓了较深刻的心理象征意义。美国心理学家艾伦·奇南指出：“无论是梦还是童话故事都使用着象征——无意识意象的语言而不是意识性理性的语言——它们讲述的是心灵的活动而不仅仅是大脑的活动。而且，一个孤立的梦并没有多少意义，但是在系列的梦中，一再出现的梦的主题很快浮现并成为解析梦的象征意义的主要依据。”① 在两国的这一故事中，“手”作为一种意象，其象征意义曾被反复地运用并证实：姑娘的双手被砍掉，意味着失去了父爱、母爱和家庭；当她被救重新获得幸福并生有一子时，手并没有长出来，暗示着眼前的幸福并不稳定。果然，她又一次失去了父母之爱（善良的公婆）和家庭；而当她长出双手之后，幸福才又回到了她的身边。在这里，“手”象征着“手足亲情”，“断手”则意味着“断情”、“绝情”，如同学者们所分析的那样，“当父亲完全屈服于母性时，就会变得异常残忍，砍断双手象征着断绝其缘分”②。

其次，在故事的深层，即故事蕴涵的文化观念上，中日两国却又不尽相同，分别投射了本土的文化传统与观念意识。以中国的这一故事来看，由于我国的北方地区是儒家文化的发祥地，儒家文化作为中国传统社会的主流文化，曾对北方下层民间社会有着长期的渗透历史。可以说，儒家文化体系中的伦理道德观念是被广大下层民众认同并接受的，甚至成为人们日常生活中言行规

---

① ［美］艾伦·奇南著，刘幼怡译：《童话与人的后半生》，东方出版社，1998年版，第10页。

② 于长敏：《中日民间故事比较研究》，吉林大学出版社，1996年版，第127页。

范的准绳。在中国的“断手姑娘”故事中，儒家所倡导的礼、仁、廉、耻、忠、孝、节、义等道德观均有具体而含蓄的展现，故事中的父子、母女、夫妻、婆媳、妯娌等人物关系的聚合和离散无一不是依此而确立的：姑娘被父亲逐出家门剁去双手，是因为父亲误认为女儿有了私生子，有辱门风，故而与之绝情；公子娶断手姑娘为妻，其父母也应允，是因为救了姑娘之后，两人同住一室，男女授受不亲，既属水到渠成之举，也含顺水推舟之意；公子的父母、兄嫂看到休妻的家信时，都指责公子不该始乱终弃，无节无义；甚至设计害人的继母也是装扮成儒家道德的守护神来对姑娘进行责罚的。总之，故事在涉及人物行为是非的评判时，使用的都是儒家伦理道德的标尺。还有，姑娘二次被逐后，公子与其相遇时，素未谋面的孩子本能地与公子相亲，有的故事甚至让孩子见面便开口称父；在一些故事的结尾，对继母的处罚是“点天灯”，这一刑罚多用于人们痛恨至极者，做法是将其身浇上油点燃，活活烧死。这无疑是我国民间意识中最重的刑罚了。然而，对继母的“同犯”——姑娘的父亲，尽管他曾绝情地砍去了姑娘的双手，最终还是让姑娘出面为其求情，使他免于一死。如此的情节处理，无一不体现着儒家文化崇尚的父系血缘至上的观念意识。可以说，中国的“断手姑娘”实际是一则表现儒家文化思想观念的道德训诫故事。

日本民间流传的这一故事名为“无手女”。《日本昔话大成》对“无手女”在日本的分布及各种异文情况作了比较详尽的介绍。书中提到，“日本文献中关于这个故事不详，但是却在明治二年日本手写的一本书《高野山女人堂由来记》（旅行和传说P2—5）有所记载。这个故事是古代的宗教传说，这个记录也是跟高野山的信仰密切结合的”①。笔者曾就中日两国的这一故事

① 《日本昔话大成》第5卷，日本角川书店，昭和五十三年九月版，第172页。

专门进行过对照比较，发现日本“无手女”故事中情节的发展几乎都与宗教人物、宗教场所有关，在《日本昔话大成》的37篇故事中，对无手女进行点化和救助的宗教人物就有和尚、观音、弘法大师、虚无僧、地藏、明神，以及代表神明旨意的神秘老人等等。而在我国的这一故事中，帮助姑娘的人多是生活中的普通人，如开客店的老人，以及没有儿女的老夫妇等。再有，中国的故事里，姑娘和丈夫团圆的地点一般都是普通人家或客店，至今尚未发现一例与宗教场所发生关联的；而在日本的故事中，姑娘在无助的情况下，多是被庙上收留，她和丈夫团圆也往往被安排在宗教场所，此中的象征意义是不言而喻的①。如此看来，认为日本的这一故事脱胎于宗教传说是有一定的道理的。同时，由于日本的佛教、神道教等宗教在民间的浸润漫湮旷日持久，其影响也必然会在民间故事中有大量的反映。

“断手姑娘”是一个在欧、美、亚、非、澳等地都有流传的世界型故事。目前对这一故事的研究尚不够深入。将中国的“断手姑娘”与欧洲及亚洲一些国家的同一故事进行分析比较，可以看出，具有同一主题或基本母题的故事，在不同的地域、民族流传时，由于彼此间文化背景的不同，在故事的表层与深层特征方面，必然会出现某些差异。但是，就故事最终所表达的理想、道德、情感，以及善恶到头终有报等人生观念来看，无论生活在世界上什么地方的人们，都是相近、相通或相同的。这一点，大概是这个故事最想告诉我们的。

（江　帆）

---

① 江帆：《谭振山讲述的“断手姑娘”及其比较研究》，载《中国民间文化》第15期，学林出版社，1994年版，第49页。

“庶子”命运的悲歌
——“牛犊娶亲”故事解析

在千奇百怪的关于“怪孩子”的故事中，有一类“牛孩儿”故事比较特殊，这类故事与上述“怪孩子”故事具有某些相同或相近的故事素，但若进行深层解读，就会发现，这类故事的主题及情节明显有别于AT700型故事，已经构成另外的类型。那么，“牛孩儿”究竟是怎样一类故事？在我国民间叙事中，这类故事又具有哪些特点与意义？

一

“牛孩儿”故事主要在我国的汉、满、回等民族民众中流传。这类故事的名称有多种，其中，“牛犊娶亲”既概括了此类故事的两个核心母题，又为民间所常用，较具代表性。“牛犊娶亲”主要反映的是我国封建社会的家族关系。故事以一夫多妻的家庭生活为背景，讲述了在家庭内部纷争中，“庶生”子女艰险的生存处境及悲惨命运。以我国近年来各地采录的故事来看，主要有以下两种型式。

1. 单纯的“牛犊娶亲”型。此为这类故事的标准型式，也是常见的型式。故事梗概为：一个员外（或商人、官员）有三个夫人，没有子女。这一年，小夫人怀孕了，赶上员外要出远门，就关照大夫人、二夫人要好好照顾待产的小夫人。员外走后，小夫人生下一个男孩儿，大夫人和二夫人非常嫉恨，暗中以狸猫将婴儿掉包（或将男婴偷出）喂了母牛，反诬小夫人不尽母职。员外回来后偏听偏信，责罚小夫人每天到磨房拉磨。不久，母牛产下一牛犊。这牛犊颇通人性，只与员外及小夫人亲近，并每天去

磨房以角顶磨，帮助小夫人干活。两个坏女人发现后，又装病哄骗员外，要吃牛犊的心治病，继续加害牛犊。员外不忍杀牛犊，就放它逃出家门。路上，有姑嫂二人往牛犊身上抛物戏耍，说谁抛中即嫁给牛犊。牛犊连连接住姑娘抛来之物，并跟随姑娘到家中。姑娘父母认为不能食言，就让姑娘嫁与牛犊。牛犊因娶妻，得以脱掉牛皮，恢复了人形。在员外的寿诞之日，恢复人形的"牛孩儿"携带妻子回到员外家。在祝寿宴上，他以讲故事的方式向员外讲明了事情真相，并当堂认母。一家人团圆了，害人的大夫人、二夫人自尽而死。这一型式的代表性文本有：汉族的《小牛的故事》①、《牛犊子娶媳妇》②、《牛儿》③，满族的《小白牛》④、《李三娘》⑤，回族的《花牛娃》⑥ 等等。

在这类故事中，主人公降生即面临一系列生存劫难。而婴儿本是生活中的弱者，不具备任何反抗的能力，只能任人加害、宰割。以山东著名女故事家尹宝兰讲述的"小牛的故事"为例，故事开头就这样讲：

> 人说这个王员外啊，四五十了，两个老婆子，一个大婆，一个小婆。这天老员外说："你两人谁有功（有孕）?"

---

① 《四老人故事集》，中国民间文艺研究会山东分会编，1986 年版，第 241 页。

② 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 452 页。

③ 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 470 页。

④ 《中国民间文学集成辽宁卷·姜淑珍故事选》，1988 年编印，第 154 页。

⑤ 《中国民间文学集成辽宁卷·岫岩资料本》，1987 年编印，第 250 页。

⑥ 《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国 ISBN 中心，1999 年版，第 331 页。

小婆子说："老爷，我有功了。""你有功我就喜你。"

打那，大婆子就生气："你娘，她有功，你就喜她，这样你不喜我咧。"

十个月了，小婆子生了个白胖的小子。这个大婆怎治？奶奶，哪里弄个私孩子黄鼠狼子碴子扒治上。把孩子抢去，把这玩艺搁那坛。

"你看啊，你盼，你喜，这不是，给你养活个妖猴，你喜去吧。"她把这个胎子抱花园养鱼池里。我叫鱼吃他。"奶奶，我叫鱼吃你个婊贼。"

这个老员外气得："我叫你养子，我叫你养子！"执鞭子打一顿："你给我生个妖猴。"说大婆子："我喜你。"把小婆子放在磨棚里，当驴推磨用，小婆子一边把眼都哭瞎了。

你说这大婆子怎着来？到三天看看鱼吃了吗？还在那里"扑撒"莲叶玩。"噢，鱼还没吃，还扑撒莲叶玩。"家去揭两个煎饼，用煎饼包包，塞花母牛嘴里，叫花母牛吃他。

老花母牛吃了。待了十个月，生了个小花牛犊，浑身是花，稀好，和他娘一样。

……

小花牛长两个小角后，就上磨棚里逮着磨棍替他娘推磨。

这个大婆子又说："噢，小花牛是那个小孩托生的啊，奶奶，还给他娘推磨来。"大婆子装开病了。

老头说："你怎的，想吃点么啊？"

"我想吃点么啊，管什么也不想吃，我想吃咱那个小花牛肉哩！就是小花牛犊。"

在其他文本中，也有的讲小夫人生下孩子后，前两房夫人将婴儿偷出，先将婴儿扔进狗窝，狗不吃；又抛进猪圈，猪也不咬。两个坏女人就用铡刀将婴儿铡了，埋在院墙根下。不久，墙根下长出一丛青草，家里的老母牛吃了青草，生下一头小牛犊。

总之，这类故事都是以较多的细节铺垫，渲染了家族内部的这场生存争斗。主人公托于牛身，并非天生如此，而是在多妻争宠的家庭倾轧中，被人接二连三地残害所致。故事形象地勾画出封建社会多妻婚制所引发的激烈的家庭冲突。

2. 复合混杂型。这一型式是"牛犊娶亲"故事与其他类型的复合故事，散见于各地，但总体上所占比例不大。这类故事在保留男孩"托于牛身"以及"牛犊与少女成婚"这两个核心母题的基础上，又分别与"三个瞎姑娘"、"凶宅得宝"、"三婿打猎比武"、"神仙凡间遭难"等故事类型的部分情节发生复合。这种因复合而派生的枝枝蔓蔓，都程度不同地冲淡或削弱了这一类型原有的主题深度。显然，这是故事在民间流传中，一些讲述者为加强故事的娱乐性而出现的续貂之举。可参见的文本有：《小金牛》①、《牛犊状元》②、《牛儿》③、《小花牛犊》④ 等。

我国的这一故事基本上都可归入以上这两种型式。艾伯华的《中国民间故事类型》一书中，"牛犊娶亲"故事被编为 33 号，名为"变形男孩"。艾氏将这一型式分解为 9 个情节单元，从列举的情节内容与结构排序来看，与上述第一种型式基本相同⑤。可见，这一故事在我国民间的流传形态还是比较稳定的。

---

① 《中国民间文学集成辽宁卷·抚顺县资料本》（一），1986 年编印，第 25 页。

② 《中国民间文学集成辽宁卷·铁岭资料本》，1987 年编印，第 550 页。

③ 《中国民间文学集成辽宁卷·开原资料本》（一），1987 年编印，第 341 页。

④ 《中国民间文学集成辽宁卷·沈阳于洪资料本》（一），1987 年编印，第 198 页。

⑤ ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999 年版，第 58 页。

二

从“牛犊娶亲”故事的主题与情节来看，在世界范围的故事分类体系中，目前还未发现可与之对应的故事型式。因此，“牛犊娶亲”故事很可能是我国独有的故事类型。有学者在论及这一故事的历史渊源时认为，这个故事“似乎是由《宋史》中李宸妃的故事演变发展而来的。故事的基本类型大概自宋代以来就为人们所熟知”①。笔者赞同这一观点。这里，我们不妨将宋代的这段史实与现今流传的“牛犊娶亲”故事作一比较，看看两者之间有着怎样的关联。

李宸妃的故事即我国传统戏曲和评话小说中十分有名的“狸猫换太子”故事②。故事涉及的是宋仁宗皇帝生母李宸妃的一段传奇。这段传奇有史可考：李宸妃（987—1032），原系宋真宗妃子刘美人宫中的一个宫女，名唤“李侍儿”，曾被刘美人派到真宗的寝宫当“司寝”，专为皇帝叠被铺床。1009 年，李侍儿被皇帝偶然所幸怀孕。此时刘美人已经晋封德妃，宠冠后宫，且当朝皇后也已去世。得知李侍儿怀孕，德妃非常高兴，她已和真宗商量好：孩子生下，若是男孩，马上抱过来，对外就说刘德妃生了皇子。皇上只此一子，必然立为太子，因而德妃晋封为后也就顺理成章了。9 个月后，李侍儿果然生下一个男孩，还没来得及看看模样，孩子就被人抱走了。德妃派人告诉她，孩子生下来就死了。李侍儿位卑言轻，从此再也不敢问及孩子的事。德妃的计划顺利实施，抱来的皇子继位做了仁宗皇帝，她也当上了皇太后。她把李侍儿晋封为婉仪、顺容，在李侍儿死前，又晋封宸妃。可

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999 年版，第 59 页。

② 张一兵、李福亮编著：《历代名妃》，黑龙江人民出版社，1987 年版，第 214～222 页。

怜李侍儿至死，母子也未得相认。

这段史实，自被后人改编成戏曲与话本"狸猫换太子"后，曾在我国民间广为流传，家喻户晓，妇孺皆知，故而也对后来民间流传的"牛犊娶亲"故事产生了多方面的影响。例如前面提到的一些文本中，就因袭有恶妇以狸猫偷换婴儿的情节。甚或可以说，"牛犊娶亲"故事前半部的情节结构基本是由这一历史传奇脱胎而来的。在此基础上，又汲取了一些其他故事的母题，如"蛇郎"（变形母题）、"动物救主人"（被扔到水里的孩子没有死亡）、"蛤蟆儿"（小牛的变形）等，合成了一个新的统一体。此举使这一传奇由宫廷走向民间，贴近了大众生活，展现了更为深广的社会生活内容与文化场景。

从宫廷秘闻的原型到演化而来的故事，都未脱离我国封建社会"一夫多妻"这一婚制背景。一夫多妻是我国婚姻制度中的特殊现象，几乎有史之时，即已有之。虽然我国自周代以后，就以一夫一妻为法则，历代法典均有禁止重婚的规定；但实质上，我国封建社会一直并存着一夫多妻的婚制。当然，"多妻"从来都不是普遍的社会现象，历代的多妻者总是社会中有财有势的人。如在"牛犊娶亲"故事中，占有数位妻子的男主人公都是官员、商人、员外，未见有平民百姓，足见普通民众还是通行一夫一妻的。多妻制所以在我国存续数千年而不止，除父系社会男权至上的膨胀以及特殊阶层的纵欲等原因之外，封建文化传统倡扬的子嗣观念也是重要的原因。据《白虎通·嫁娶篇》载："天子诸侯一娶九女者何？重国广继嗣也。"又说："卿大夫一妻二妾者何？尊贤广继嗣也。"《元史·谭澄传》载："澄为陕西四川道提刑按察使，建言不孝有三，无后为大。宜令民年四十无子，听娶妾以为宗社计，朝廷从之，遂著为令。"《明会典·刑部律例》也明示："世子郡王妾媵四十，廿五岁无子，具二人，有子即止。三十无子，始具四人；将军三十无子，具二人。三十五无子，具三人；

中尉三十无子，娶一妾，三十五无子，具二人。庶人四十以上无子者，许娶一妾。"①在我国封建社会生活中，以无子为由纳妾者，多得不可胜计。在这类故事中，有许多开头即讲："某员外有两个妻子，都没生孩子，于是，他又娶了第三个妻子。"在子嗣观念方面，宣扬的也是"重男轻女"。如吉林流传的"牛儿"就讲："从前有个商人，要到很远的地方去做生意。临走时，对家里的几个老婆说：'我也不偏向谁，谁要是给我生个儿子，就在家里坐吃坐喝；要是生个丫头，就去推碾子拉磨。'"②可谓开诚布公，毫无掩饰！这则故事中所以提及"不偏向"，还因为在现实生活中，家中诸妻的地位并非是平等的。由此，也是"牛犊娶亲"故事中矛盾激化的背景因素。

自周代始，我国多妻婚制中即有妻妾之别与嫡庶之分。《宋史》中的李宸妃传曾涉及了这一问题。传中记载：刘太后死后，仁宗方知宸妃是其生母。于是为宸妃大修陵寝，并让大文学家晏殊撰写碑文。晏殊将宸妃生育仁宗的事写得比较含混，仁宗很不高兴，又改让孙文懿重写。仁宗阅后，感动得痛哭流涕，问孙文懿："为什么你能写出朕心中的话?"孙答："因为为臣也是媵妾所生，幼时备受嫡母的孩子们的欺凌，因而也不能及时地奉养生母。这就是我能体会陛下圣心的缘故。"仁宗听罢，泪流满面③。由此看来，无论皇室民家，妻与妾、嫡生与庶生的家庭地位是有很大差别的。但相对无子之家来说，往往也就不再顾及妻生、妾生，终是"有后为大"。这类家庭中的妻妾，也惟有生子，方能

---

① 蔡献荣：《中国多妻制度的起源》，见高洪兴等编《妇女风俗考》，上海文艺出版社，1991年版，第203页。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第470页。

③ 李福亮等编著：《历代名妃》，黑龙江人民出版社，1987年版，第224页。

"母以子贵"。"牛犊娶亲"故事中的大婆、二婆处心积虑残害一个婴儿，就因为这个婴儿的诞生危及了她们在家庭中的生存地位。因此，换个角度来看，这两个恶妇也是封建社会婚姻制度的受害者。可以说，正是一夫多妻的婚姻制度，才引发了无数家庭的生存争斗，以及嫡庶子女在财产继承方面的纷争；也因而酿就了一出出同室操戈、骨肉相残的悲剧，造成种种社会弊端与恶果。

三

"牛犊娶亲"故事与AT700型"怪孩子"故事在艺术创作上运用了一些相类的故事素。例如：故事的主人公都不具人之外形；都戏剧性地娶上了妻子，并最终获得解脱，恢复人的生活。但是，由于故事叙事结构原则的不同，在"牛犊娶亲"故事中，这些故事素并没有像在AT700型故事中那样营造出一种活泼风趣的情节氛围，也没有赋予相貌怪异的主人公以神力去惩恶扬善。全部故事素都被用来构建了一个悲剧性事件。虽然故事最终以大团圆结局，重又复现出人生的亮色；但从整体上把握，这类故事的结构原则主要还是突现人性的扭曲以及善恶有报的道德主题。因而，这类故事在艺术表现方面自然也与AT700型迥然有别。

"牛犊娶亲"故事的艺术特色主要表现为以下两个方面：首先，与一般民间故事中人物形象较单一的特点不同，"牛犊娶亲"故事中的人物较多，乃至多达八九个人物。以典型文本来看，这些人物有员外、三个妻子、牛犊、少女和她的嫂子、牛犊的岳父等。在其他一些文本中，还有黄狗、屠夫以及牛犊的两个连襟(妻姐夫)等人物。这些人物在故事中，只有主、次之分，但绝不是可有可无的。这里，我们略举几个次要人物稍作分析，便可知其存在的价值与意义。

员外：故事的贯穿性人物。他在故事中偏听谗言、不辨是非真假，却又有着强烈的爱子之心、舔犊之情。在故事中，他又是封建统治的代表，群妻的主人。如管理财产一般，他掌握着故事

中女性的生杀与荣辱大权。

少女和她的嫂子：此二人在故事中的出现，改变了牛犊的命运。在嫂子的逗引下，少女向小牛抛彩。可笑的是，在多数文本中，姑嫂二人所抛之彩乃是她们用来缠足的“裹脚布”。这一幽默的细节提醒我们故事是发生在女性通行缠足的封建社会。

牛犊的岳父：此人虽与员外不同，但其言行却与之呼应，共同印证了封建家长拥有的至高权威。少女抛彩本是玩笑之举，“嫁牛”更属荒唐。但他却逼女儿嫁与牛犊，认为婚无戏言，女人只可嫁鸡随鸡，嫁狗随狗。在他的坚持下，少女只好随牛而去，如此也才使牛犊得以恢复人形。

黄狗：两恶妇欲害婴儿，都是先将其扔进狗圈喂狗。在多数文本中，黄狗不但没伤婴儿，反而为其哺乳，体现了民间观念中的“神者天养”意识。当两恶妇又要加害牛犊时，一些故事中往往是“黄狗替死”。这些细节，表现了我国民间素有的“狗乃忠义之犬”的观念意识，表达了我国农耕社会民众对“狗”这种动物的深厚感情。

总之，这些人物与形象都与主人公的命运有着这样、那样的关联，他们以各自的言行共同营造、构建起故事的叙事氛围，生动地再现了封建家族中“庶子”的生存处境，演示了多妻婚制下激烈的家庭冲突，深化了故事的主题与内涵，使其呈现出多义的特点。

其次，为表述曲折复杂的情节和刻画不同的人物形象，“牛犊娶亲”故事较多地运用了“三叠式”描写手法。在这类故事中，矛盾的起因是三个女人争宠；许愿，三人怀三种愿心；婴儿遭难，往往也是血里火里死过三次；少女抛彩择牛为婿，也是历经三个回合。对这一手法的运用，这里不再赘举。

“牛犊娶亲”故事生成于我国的封建社会。故事所表现的文化传统与道德观念都带有明显的时代局限性。但故事所揭示的人性美丑善恶，却是古今类同的，因而这一故事对今人仍具有警示

的意义。如今，“一夫多妻”这一丑恶的社会现象在我国尚不能说彻底根除，由此引发的社会弊端及问题仍时有耳闻。对这一故事的解析自然也就更具有现实意义。只是，我们在今天还无法得知，在新的世纪里，“牛犊娶亲”故事是继续发展、演化出新的版本，还是中止了生长，真正成为一种民间的“历史记忆”。

（江　帆）

两妯娌与“蚕王”

——“龙蚕”故事解析

在蚕乡广为流播的幻想故事中，“龙蚕”型是最有影响的类型之一。它的基本情节由以下 4 个情节单元串接而成：

1. 妯娌养蚕，弟媳向大嫂求助；
2. 大嫂在蚕种纸上玩弄花样，致使弟媳只养了一条蚕；
3. 弟媳养的这条蚕特别大，大嫂设法害死了这条蚕；
4. 死去的是蚕王，大嫂养的蚕全都爬到弟媳的蚕房去吊唁，并在那儿吐丝结茧，弟媳因此获得丰收。大嫂害人不成，反倒遭到报应。

一

从目前掌握的材料看，“龙蚕”型主要分布在浙江、江苏、上海一带，可以浙江的《龙蚕》、《二姑养蚕》①，江苏的《蚕

① 《龙蚕》，流传桐乡一带，载《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第 494～497 页。《二姑养蚕》，流传海宁一带，载同书第 497～498 页。

王》①，上海的《呆大养蚕》② 为代表。此外，在云南的白族聚居地区，也发现了它的踪迹③，如果进一步搜集，或许在别的一些地方也还会读到该类型的异文。

由于流传地区不同，使得这个类型的各种异文呈现出比较复杂的态势，在一些具体细节上有着很多歧异。比如大嫂在蚕种纸上玩弄的花样就有各种说法：有的说大嫂教弟媳把蚕种纸放到沸水里去浸一浸；有的说大嫂教弟媳用烧滚的石灰水去浇蚕种纸；有的说大嫂将去年用过的蚕种纸送给弟媳；有的则说大嫂在背地里偷偷地用沸水浇蚕种纸；或是用火来焙烤蚕种纸……虽然手法不同，最终目的都是为了害人——让弟媳养不成蚕。而这样做的结果却又总是出乎意料，大嫂尽管自以为把蚕种纸上的蚕种全杀死了，却偏偏疏漏了蚕种纸角角上的那一粒蚕种。有的故事还特别说明，这是因为大嫂拿蚕种纸的手指正好捂住了这粒蚕种，才使得它逃脱了劫运。也有的故事并不说明原因，但随着故事情节的进展，听众自己也会明白：没有杀死的那一粒蚕种不是普通的蚕，而是蚕王（龙蚕），它的“命大”，轻易不会死的。

别人养蚕，都要养成千上万条蚕，一匾一匾地盛放着；而弟媳却只养活了一条蚕。就像有的故事里说几亩瓜地只结了一只瓜那样，这是一种虚构的荒诞情节。于是这个荒诞情节也就引起了听众的好奇，构成了悬念。按常理，只剩下一条蚕，那就干脆别养了。可是故事里的弟媳却不，她认定了只要好好劳动，总会有

---

① 《蚕王》，载《苏州民间故事》，中国民间文艺出版社，1989 年版，第 586～588 页；同书又收异文《呆大娘养蚕》，流传吴江震泽一带。

② 《呆大养蚕》，载《中国民间文学集成·上海卷黄浦区故事分卷（中）》，1989 年编印，第 837～838 页。

③ 《蚕王》，见《白族民间故事选》，上海文艺出版社，1984 年版，第 44～46 页。

好收成的这样一个道理，仍然认认真真地养着她的这一条蚕，而在旁人看来，她是在傻乎乎地养着蚕。所以有的异文干脆称之为“呆大养蚕”。呆大，是江南人对傻子的俗称。其实，故事里的弟媳不是傻子，她只是十分执着，痴迷到了有些近乎傻的地步。也有的故事作出了一些说明，说弟媳是第一次养蚕，不懂，她只好跟大嫂学。然而故事也就在这种非正常的情境里十分巧妙地安排了情节的逆转。傻乎乎的弟媳把应该是一张蚕种纸的蚕所吃的桑叶，都给了一条蚕吃，而这条蚕居然都吃了下去，并且渐渐地长成了一条特别大的、谁也没见过的龙蚕。

眼看弟媳要获得丰收，故事又一次出现逆转。这次转折是在情理之中的，大嫂既然一开始就要害弟媳，现在自然不肯善罢甘休，她终于赤膊上阵，乘弟媳不在的时候，溜进弟媳的蚕房，害死了这条龙蚕。杀龙蚕的凶器，各种异文的说法有所不同，诸如叶叉、鱼叉、桑剪、纺锭、簪钗、大棒……凡是能制蚕于死地的工具，都有可能被提到，这是毫不奇怪的。

大嫂害死了龙蚕。眼看着故事已经到了“山重水复疑无路”的地步，却发生了情节的又一次逆转，出现了“柳暗花明又一村”的奇特结局：因为弟媳养的是蚕王（龙蚕），它一死，大嫂养的蚕全爬到它身边去吊唁，并且在那里结茧。有的故事还说，全村人养的蚕全都爬去吊唁；有的说，这是众蚕为蚕王布置灵堂；有的说，这是众蚕为蚕王做灵柩。总之，弟媳获得了意外的大丰收，而大嫂却落得个鸡飞蛋打一场空。

故事的结局也各呈异彩。大多数异文说弟媳获得大丰收，而余杭的《养蚕鸟》却说，大姑害死了弟媳的龙蚕之后，原来爬去向龙蚕朝拜的小蚕却又纷纷爬了回去。弟媳目睹如此惨景，哭干眼泪，变成一只小鸟，泣叫着：“姑姑妒，养蚕苦！”向田野飞

去①。这样一种独辟蹊径的处理方法，诉说着旧社会养蚕女子的悲惨命运，显然是很有感染力的。

二

“龙蚕”型故事在历史上的流变轨迹，可以追溯到一千多年前。唐段成式《酉阳杂俎》中有这样一段记载，通常都称之为《旁㐌兄弟》，文云：

> 新罗国有第一贵族金哥，其远祖名旁㐌，有弟一人，甚有家财。其兄旁㐌因分居，乞衣食。国人有与其隙地一亩，乃求蚕、谷种于弟。弟蒸而与之，㐌不知也。至蚕时，有一蚕生焉，日长寸余，居旬大如牛，食数树叶不足。其弟知之，伺间杀其蚕。经日，四方百里内蚕飞集其家，国人谓之巨蚕，意其蚕之王也，四邻共缲之，不供……②

这是个复合型故事。原文至此未完，后面又讲了一大段，述旁㐌种谷，亦只生一株谷穗，被鸟衔去。旁㐌追赶，巧遇精怪，得到一件宝物，遂大富。其弟获悉，甚羡慕，也学样种谷，却遭到精怪作弄，鼻子被拉长，回家后惭愧而死。

丁乃通撰《中国民间故事类型索引》，按 AT 分类法，将其列为“613A·不忠的兄弟（同伴）和百呼百应的宝贝”，收入 20 世纪 60 年代以前的故事 80 多例③。说明这是个世界性的故事类型，按丁氏分析，它的情节型式如下：

Ⅰ. 蚕王。

Ⅱ. 独穗。

---

① 《养蚕鸟》，陈德来整理，载《花鸟的故事》，浙江文艺出版社，1983 年版，第 37～40 页。

② 唐·段成式：《酉阳杂俎》续集卷一“支诺皋上”。

③ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986 年版，第 216～221 页。

Ⅲ．有求必应的宝贝。

Ⅳ．恶人遭难。

在这个型式结构中，"I．蚕王"是完全可以独立构成一个完整的故事的。它的内容正是我们前面已经反复讨论过的"龙蚕"型。

此后，在宋洪迈的《夷坚志》中，我们读到一个文本，题为《符离王氏蚕》，其结构型式也是仅有"I·蚕王"，文云：

近宿州符离北境农民王友闻，居邑之蔡村，与弟友谅同处。娶邑人秦彪女，天性狠戾，日夜谮谅，竟分析出外，或经年不相面。谅尝乞蚕种于兄，秦以火煏而遗之。谅妻如常法暖浴以俟其出，过期亦但得其一。已而渐大，几重百斤。秦氏疑妬焉，伺谅夫妇做客东村但留稚女守舍，秦呼其夫同诣之，诈女往庖下，直入蚕房，见蚕卧牖畔，喘息如牛，食叶如风雨声，秦鞭以巨梃，每一击，辄吐丝数斤。秦震怖，魂魄俱丧，急促夫归。因病心颤，逾月而死。及谅蚕成茧，皤然如瓮，缫之，正得丝百斤。①

在这段文字的前面，还有一小段话，提到了《酉阳杂俎》中那段故事，可见作者是有意识地要拿这个故事与《酉阳杂俎》里的故事相比照的。

不难看出，《夷坚志·符离王氏蚕》与《酉阳杂俎·旁㐌兄弟》相比，有着几处明显的不同处：其一，前者单述"龙蚕"故事，后者则是个复合故事；其二，前者强调了妯娌间的矛盾冲突，虽然提到了兄弟，但兄弟只是陪衬，主要说的是妯娌，后者则是兄弟间的矛盾；其三，前者结尾处兄嫂两人害巨蚕未成，惊吓而死，与后者的说法不同；其四，前者说兄嫂欺侮弟媳，和后世的大量异文都一样；独有后者却说弟弟欺侮哥哥。为此，有必要作

① 洪迈：《夷坚支甲》卷八。

进一步解析。

段成式的《酉阳杂俎》无疑是一本博采古代民间文学的好书。鲁迅说它"所涉既广，遂多珍异"①，不无道理。不过我们注意到《旁㐌兄弟》一开头就说这是一则发生在新罗的故事。新罗即朝鲜半岛古国，唐代与中国交往甚密切，按说蚕丝生产原本起源于中国，然后传往朝鲜半岛、日本一带。这则故事究竟源于何处？又是如何传播的？唐代在中国境内是否也有此类故事传播？目前我们还不太清楚。然而在洪迈的《夷坚志》里，却十分清楚地指出，那个故事发生在宿州符离（今安徽宿州市符离集一带），可见洪迈所记的当是地道的中国民间故事。

为什么洪迈所记的是单纯的龙蚕故事而段成式所记的新罗故事却是个复合故事？这也颇费猜疑。按常理推断，唐代记的故事完整复杂，到了宋代却只剩下其中的一部分，总以为是因为讲述人遗漏而造成的一种残缺。但是在这个故事里恐怕就不能如此武断地下结论。值得注意的是，除了《酉阳杂俎》之外，我们尚未发现像《旁㐌兄弟》那种型式的篇例。

如前所述，AT613A的"Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ"三个部分，完全可以构成一个相对独立的故事类型，它甚至就是AT555A，或是AT613，因此大可不必和"Ⅰ·蚕王"串在一起。丁乃通《中国民间故事类型索引》中所举"AT613A"的80多个篇例，绝大多数正是由"Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ"这三个部分（或是又有阙减）而构成的。事实上，这种"两兄弟寻宝"型故事同样受到人们的欢迎，它告诫人们，兄弟（朋友）间必须友爱，谁要是欺侮了对方，最终总是要受到惩罚的。在"龙蚕"故事中，主题虽然依旧如此，但是如果把养蚕作为兄弟间冲突展开的特定环境，却很不妥当。因为养蚕从来就是女子的劳动，要反映养蚕劳动中的这种矛盾冲

① 鲁迅：《中国小说史略》。

突，安排在妯娌（或姑嫂）间展开更为适宜。当然，在封建社会里，这些冲突都与小家庭的经济利益不可分，妯娌间的冲突归根到底也会涉及到兄弟。然而既然说养蚕，甚至故事中还要涉及养蚕生产过程的种种细节行为，那么总是直接与女子联系更为妥贴些。这恐怕是在“龙蚕”型故事传承过程中大多数民众的意愿吧。至于“两兄弟寻宝”型，说的是种谷，或是别的什么事，放在兄弟之间就比较适宜了。

由此可见，正是《夷坚志·符离王氏蚕》奠定了“龙蚕”型的基本格局。从这个文本开始，它构成了独立的“龙蚕”型，并在妯娌间展开情节。我们还要说的是，也正是从这个文本开始，以后的故事一概说是长嫂欺侮弟媳，而不再出现如《酉阳杂俎·旁㐌兄弟》所说的那种弟弟欺侮哥哥的“怪事”。

故事中谁欺侮谁，决非故事讲述人随意可以摆布的，它一般总是真实地反映了故事创作或流传的那个时代（地域）的社会背景。我们知道，我国封建社会中家族内部的血缘关系历来不平等，所谓“父子有亲，男女有别，长幼有序”，就已经成为一种文化传统。在财产继承方面，长期以来通行长子继承制。长子与他的兄弟姐妹相比，有着支配财产的优先权。以《符离王氏蚕》为代表的一大批“龙蚕”型故事所反映的，正是这样一个社会背景。人们对于长子的这种特权不服，就设法在他们口耳相传的故事中给以讽刺、揭露、鞭挞，乃至惩罚，以求感情上的宣泄，达到心理上的平衡，这是合乎情理的。而《旁㐌兄弟》却偏偏鞭挞弟弟，则又是对人类历史上曾经出现过的另一种习俗——季子继承制的客观反映。这种季子继承制，我们至今还可以在我国的彝族，以及印度、非洲等部分地区看到。这正可以说明，民间故事与社会背景的关系是如此密切。

倒是《符离王氏蚕》在故事结尾处的情节处理，让大嫂用巨梃鞭打巨蚕，又震怖逃回，心颤而死，似乎说过了头，让听众有

些接受不了。所以在当代采录的文本中，大多舍弃了这种说法，而只是让作恶的大嫂在村人面前出丑，让她在养蚕生产的收成上受到损失，也就作罢了。人们大概认为：与当时农村中尖锐的阶级矛盾相比，这种发生在劳动人民家庭内部的纠纷毕竟不太严重，还是可以设法化解的。所以人们也就对故事作出了相应的修改。

三

民间文学界对“龙蚕”型故事的研究还只是刚刚开始。1995年，笔者发表《龙蚕故事的比较研究》，首先提出“龙蚕”型及其型式结构①。随着民间文学三套集成的深入开展，更多的“龙蚕”型篇例被采录上来，据迄今的不完全统计，已有20多例，确实构成了一个不容忽视的故事群。

蚕桑丝绸的物质生产在中华民族古老悠远的传统文化中占据着一个极其重要的位置，那些以蚕丝生产为题材内容的民间故事自然会受到蚕乡人民的偏爱。而事实上，这些故事也决非就事论事地在讲述蚕丝生产过程，人们在故事里只是将蚕丝生产当作了背景，而要表达的依旧是蚕农们对社会生活的理解和感受。“龙蚕”型故事不仅以它的情节曲折离奇取胜，在道德训诫方面的旨意，也是十分浅显明白的。正像有个文本的结尾处所说的那样：“所以说，一个人做事情要讲良心。好良心得好报，坏良心遭恶报。”② 这样一种信念曾经成为世世代代中国人的精神支柱，至今仍有着一定的现实意义。

（顾希佳）

---

① 顾希佳：《龙蚕故事的比较研究》，见《民间文学论坛》1995年第4期。

② 《呆大娘养蚕》，见《苏州民间故事》，中国民间文艺出版社，1989年版，第588～589页。

因祸得福的旅伴

——“两老友”故事解析

中国民间故事中，“蛇郎”是关于两姐妹的故事，“狗耕田”、“长鼻子”是关于两弟兄的故事，本篇所讲述的“两老友”，则是关于两位朋友的故事。它们都是在我国各族民众口头广泛传诵，并具有世界影响的故事类型。

一

这一类型讲的是两个朋友结伴出门做生意，在旅途中好心人被坏心人所谋害，反而因祸得福，坏心人后来跟着学样却自食恶果，终遭惩罚的故事。丁乃通《中国民间故事类型索引》将它列为613型“两个旅行者”，引录故事文本50余例，笔者在20世纪80年代以来新采录的故事资料中又找到30余例。最具代表性的可举出如下篇目：汉族的《人长人短》（甘肃）①、《好心大哥和坏心大哥》（吉林）②、《钱财和仁义》（四川）③、《两伙计》（湖北）④，白族的《两老友》，普米族的《本分人和狡猾人》⑤，怒

---

① 《人长人短》，见《焉支山的传说——山丹民间故事选》，敦煌文艺出版社，1993年版。

② 《好心大哥和坏心大哥》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1993年版。

③ 《钱财和仁义》，见《中国民间故事集成·重庆市巴县卷》下册，1989年编印。

④ 《两伙计》，见《巧媳妇》，长江文艺出版社，1982年版。

⑤ 《两老友》、《本分人和狡猾人》，见《云南各族民间故事选》，人民文学出版社，1962年版。

族的《好人与坏人》①，苗族的《善报与恶报》②，壮族的《张三和李四》③，水族的《阿东和阿西》④，毛南族的《爱实与爱勾》⑤，仫佬族的《两老庚》⑥，藏族的《克斯甲和劳让》⑦，蒙古族的《额布根敖拉》⑧，乌孜别克族的《野兽们的秘密》⑨，畲族的《老实人和他的朋友》⑩。这一故事在西南地区最为流行，仅在编印成册的白族故事集中，就可以找到七八篇异文；同时在西北、东北、中南和东南地区，也有它的足迹，成为中国民间故事常见类型之一。

下面让我们看看流行于甘肃省山丹县东乐乡，由46岁村民高正东口述《人长人短》这篇故事的梗概：

从前有个叫"人长"的小伙子挑个货郎担子走村串户，在途中结识了一个叫"人短"的伙伴，两人结拜为兄弟。在一个荒野地方，人短下毒手弄瞎了人长的双眼，抢走了他的货郎担。人长来到一座庙里歇脚。山里狼虫虎豹在这儿聚

---

① 《好人与坏人》，见《云南少数民族文学资料》第2辑，1981年编印。

② 《善报与恶报》，见凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947年版。

③ 《张三和李四》，见《广西民间故事资料》第1辑，1980年编印。

④ 《阿东和阿西》，见《水族民间故事》，贵州人民出版社，1984年版。

⑤ 《爱实与爱勾》，见袁凤辰等编《毛南族、京族民间故事选》，上海文艺出版社，1987年版。

⑥ 《两老庚》，见包玉堂等编《仫佬族民间故事选》，上海文艺出版社，1988年版。

⑦ 《克斯甲和劳让》，见肖崇素《奴隶与龙女》，中国少年儿童出版社，1957年版。

⑧ 《额布根敖拉》（意为老头儿山），见《民间文学》1956年6月号。

⑨ 《野兽们的秘密》，见魏泉鸣翻译整理《乌孜别克族寓言故事集》，甘肃人民出版社，1979年版。

⑩ 《老实人和他的朋友》，见蒋风等编《畲族民间故事选》，上海文艺出版社，1993年版。

会。狼大哥说附近李员外家一块地里埋有三斗三升金子，在那儿盖一间房子就会家业兴旺；虎二哥说张员外的女儿一百天后就会死去，是它吸干了这漂亮女子的血脉；豹三哥说王员外那个庄子缺水，只要把庄前一墩大马莲头挖掉，再下挖九尺就会出水，那儿还有一瓶神药水可使瞎子重见光明。到第二天，人长在和尚指引下来到那几个庄子，设法打死老虎救活了张员外的女儿并娶她为妻；告诉王员外打出井水，又找到药水治好了自己的瞎眼；最后来到李员外家，在那块埋金地盖房子居住，从此发家致富。再说人短不久也变穷了，流浪到人长那里，要人长把他送到那间庙里，也想偷听秘密。结果被歇在那儿的狼大哥、豹三哥"把他收拾掉了"。

这是西北汉族地区流行的故事，走村串户的货郎，和尚居留的寺庙，由几姓员外所代表的村庄，构成它的时空背景特征。

再看云南普米族马兵波等人讲述的《本分人和狡猾人》，它以猎人为角色、山区狩猎生活为背景来展开叙说，另有一番情趣：

一个本分人和一个狡猾人一起上山猎取野兽，捉得一只獐子。獐子身上有麝香，狡猾人想独占獐子，便借晚上在岩洞内睡觉的机会，将自己的朋友挤下悬岩深谷。但本分人没有摔死，刚好跌在一棵大树的丫杈上坐着，偷听到树下石洞里狼、豹子和麂子三只野兽向虎王报告它们打听到的人间秘密。本分人得知这些秘密后，首先来到土司家，把那口井打扫干净，烧香祭龙，土司太太的病立刻好了；接着他来到一处缺水地方，告诉人们凿开一块岩石找到泉水；然后从一棵倒下的枯树里取出一件宝贝。本分人带着宝物和人们赏赐的金银高高兴兴回到家中。狡猾人见了，立刻找到那个岩洞想再次偷听到野兽的谈话，"老虎发怒了，要找偷听话的人。它走到洞口，抬头一看，见那棵大树的丫杈里坐着一个人，便跳了起来一口咬去，那个狡猾人一心想发财，不想却做了

老虎的一顿美味”。

两个故事角色不同，场景各异。但情节结构完全一致——由正反性格鲜明对立的两个朋友做主角；好心人被谋害之后，因偷听到一伙野兽关于人间秘密的谈话，帮人做了几件好事，而使自己的命运逆转；被害者并未施行报复，坏心人为贪欲所驱使前去学样却自取灭亡。善恶各有所报的道德观念，同情善良憎恨邪恶的强烈义愤，在幻想与现实巧妙融合并结构得极为精致的故事情节里得到了有力的展现，赋予本故事以深厚的道德伦理内涵和吸引人的巨大艺术魅力。

二

这个被列为AT613型以“两个旅行者”命名的故事，不仅受到中国各族民众的喜爱，还因具有广泛世界影响受到西方学人的关注。斯蒂·汤普森在《世界民间故事分类学》中，引述有关研究成果道：

“两个旅行者”（类型613）这个故事已有悠久的历史并传播到广大地区，故事主要情节有多方面的发展。故事第一部分的要点是说同伴之一被弄瞎了眼。……瞎子终日游荡，夜间栖身树上以免干扰而保安全，深夜里他窃听到神灵或动物的集会，听到很多有价值的秘闻。利用他听到的秘密，他首先挽回了自己的视觉，然后治愈了公主（有时治愈了一位国王），又启开枯井，使枯树结果，发掘宝藏，或完成其他任务，为此他得到厚报。他的可恶的同伴听到他的幸运并得知他得到幸福的方法，想以同样的方法欺骗精灵或动物们，但枉费心机，反而被撕成碎片，恶有恶报，正义得以伸张。

这个故事形成文学形式不少于1500年之久，见诸于汉文佛教文献、印度教和耆那教著作和希伯莱文献中的，均在公元9世纪前，有的还更早。它出现于中世纪文献如《一千

零一夜》、《卡塔斯文集》及巴希勒和小说化故事《最好的故事》中。……故事似在很久以前就流入欧亚民间传说中，作为一个口头故事，它在整个欧亚两洲享有最大的普及性。①

"两个旅行者"的汉译佛经文本我们还没有找到。它在印度传承久远，有多种口述近代文本流行于世，近年译成中文的印度故事集中就有一篇，题为《善有善报》。它的故事梗概和汤普森所引述的基本一致。主角是兄弟俩，他们的纠葛由关于做好人还是做坏人的一场争论引起。家境贫困的弟弟心地善良，主张"我们自己再困难也应该尽力帮助别人，好心总会得到好报"。而有钱的哥哥却认为好心得不到好报，心狠地表示："不管人家怎么穷，也决不能把自己的财富施舍出去。"他俩打赌，征询周围人们的意见，几个人都说现今世道不好，走邪路才能发家致富。结果弟弟的家财输得净光。后来拿着米袋子向哥哥乞讨口粮，哥哥提出用20斤米换一只眼睛，残忍地剜去弟弟的双眼，弟弟只好出外流浪乞讨。这个开头颇为别致，含有浓厚的佛教文化色彩。

以下转入"偷听话"的叙说。弟弟在树林子里一棵大树上偷听到四个妖怪的谈话，其中有一个是主持聚会的妖怪头，报告人间秘密的实际上只有三个妖怪。三件秘密是：用这棵大树下的露水抹眼睛可以使瞎子重见光明；掀开山下一块石板可找到泉水；将大树上青藤的汁液喝下可使国王的哑巴女儿重新开口说话。

弟弟按照妖怪所讲的法子，首先治好了自己的眼睛，随后又帮人们找到泉水，治好了公主的哑病。带着国王丰厚的赏赐回家，好人终于得到了好报。哥哥打听到弟弟发财的经过后，也来到森林中那棵树下，正好四个妖怪再次聚会，便把他当成上次偷

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第99页。关于本故事的代表性研究成果，有R·Th·克里斯蒂的《两旅客或盲人的故事》等。

听话的人抓住掐死了①。

将上述同类型的中国、印度故事相比较，我们对中国各族口头叙事中这个著名故事构成演变的情况，就可以认识得比较清楚了。

本类型的悠久历史及其印度起源已被国际学人用充分的材料加以证实，我们有理由认定中国此型故事也源于印度。从它们的形态来比较，不仅两国故事都是围绕“偷听话”这一核心母题，使具有对立思想性格的一对伙伴命运逆转，借以表达善恶各有所报的主题；而且连动物精灵聚会时所吐露出来的几件人间秘密以及相关的细节也都那么契合一致。可以明显看出，它们是同出一源，由一个古老故事脱胎而出。

另就中国613型故事的历史来考察，本文所列举的均为现代口述文本。最早的记录也不过是笔者在《中国民间故事史》中所提到的《徐兄李弟》，该故事出自署名慵讷居士的《咫闻录》一书，于清末道光癸卯（1843）年间刊行，系作者据童年记忆写成。可以看出它已是清代的流行故事②。而在更早的中国古代故事资料中，则尚未发现它的踪迹。这样，就只能从印度故事中去寻求它的原型了。

三

从比较中我们也可以看出中国故事鲜明的民族风格，这是外来故事传入中国后，在口头传承中贴近民族与地域风土人情长期演变的结果。

1. 中国故事的角色在传承中定位成一对结伴经商的朋友。

---

① 详见季羡林主编《印度民间故事集》第一集，中国民间文艺出版社，1984年版，第64～68页。据译者称，书中故事主要从新德里拉杰巴尔父子出版社1980年出版的一套印度各邦民间故事选集中译出。

② 详见刘守华《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第466～470页。

印度故事通常以两弟兄作主角，以争论做好人还是做坏人来开头，保留着佛家说教的印记。关于故事原初形式中的旅伴是不是两弟兄，曾引起研究者的争议。《贤愚经》中的“善事太子入海采宝”故事，就是将“善事”与“恶事”两位王子在旅途中是否热心施舍的行为相对比构成富有戏剧性的情节。印度故事中的两弟兄模式似有深厚根基。中国两弟兄故事也有楔入“偷听话”母题的，不过绝大多数613型故事，都是以两个朋友为主角，它们最为流行的篇名也是“两老友”、“两老庚”、“两伙计”、“老实人和他的朋友”等。因生年相同而结拜成“老庚”，由于情同手足而结拜成义兄弟，这些中国特有的习俗在故事中留下了鲜明烙印。

中国故事中的两个旅行者不仅是与较亲近的朋友，而且是以结伴经商为目的而出门远行，良心坏的在旅途中起了谋财害命的邪恶念头，成为故事的开端。如白族的《两老友》开头：“从前，有两个老友，一个良心最好，一个良心最黑，两个人一路到远方去做生意。良心好的吆着八匹油光水滑的大肥骡子；良心黑的吆着两匹皮包骨的瘦骡子。良心黑的看中了老友的八匹骡子，总想找机会谋害老友。”中国各族民众都十分看重结交朋友，许多流行谚语道出了人们对友情的珍惜和结交中的警戒，如“只要情谊深，凉水点得灯”，“河水有清有浊，朋友有真有假”（汉族）；“交结好友增长见识，交结坏友惹是生非”（壮族）；“忠诚是爱情的桥梁，欺骗是友谊的仇敌”（蒙古族）；“在家靠四壁，出外靠友人”（壮族）；“交朋结友莫贪捞，背信弃义莫与交”（彝族），等等。在近现代商品经济逐步趋向活跃的历史背景上，合伙做生意，结伴出外经商，既是一种常见的社会风情，也最能考验出朋友的真假和品格的邪正。印度关于“两个旅行者”命运的古老叙说，传入中国后经故事家们的加工改造，就定位成关于结伴经商的两个朋友的曲折经历了。由此也就使故事更贴近社会现实，给

善恶各有所报的传统的主题增添了新的光彩。

2. “偷听话”是本故事中的一个核心母题，中国故事赋予这一母题以更为优美生动的民族文化特色。源于古印度故事的“偷听话”母题，由栖息山林的豺狼虎豹等吐露人间秘密，无疑出自想象。这些动物具有超人和超自然的神奇能耐，它们能使水源干枯，能将说话的女孩子变成哑巴，因而也知道怎样才能解脱这些灾祸的奥秘，这显然是人类早期动物崇拜原始观念的遗留①。然而在这类看似荒唐的构想中又包含着人类文明进步的因子。从森林中寻求治疗疾病的药物，从山石中掘出清泉，这样的探索与发现，时至今日仍在继续。因而将它作为叙事母题引进口头文学，不仅能满足人们对揭破自然奥秘的强烈好奇心，还能激发他们探索未知世界的积极进取精神。另外，从叙事艺术来看，“偷听话”母题的设置，可构造出一个富有光彩的神秘世界，让正反面角色偶然闯入这个世界，使他们的命运获得在平凡的现实世界中所不可能有的突然转变，从而给现实社会的听众以惊喜和震撼。正是“偷听话”母题的这一深厚内涵和迷人之处，使它在世界广大地区包括中国各族口头叙事文学中不胫而走，构成为一个著名的“故事核”。

中国故事在吸取这一母题时，按不同民族地域、风土人情之实际，用幻想与现实相融合的手法，精心创造出一个又一个美丽神奇的艺术境界。

被害人通常是在山神庙或土地庙寻求栖身之处，那伙狼虫虎豹因受山神或土地爷的管辖（甚至由山神或土地神安排觅食），才来这儿聚会；被害人偷听到动物们的谈话既是偶然巧合，同时也受着山神或土地爷的庇护、指点；他们不仅谋求自身脱险，还

---

① 详见［英］爱德华·泰勒《原始文化》，上海文艺出版社，1992年版，第672～680页。

以偷听来的秘密热心为他人做好事。山神、土地爷在故事中扮演着帮助、启迪主人公的“智慧老人”的角色。中国许多民族因信奉道教，在荒僻山野中，也往往建有简陋的山神庙、土地庙。按道教神谱，山野间的豺狼虎豹，须接受山神、土地爷的管辖；这类在神界中地位最低下的神祇，却是普通民众最亲近的朋友。因而他们很自然地成为了民间故事中富有中国特色的幻想形象。

在动物们偶然泄漏的几件秘密中，都少不了治怪病的神奇药方。白族故事讲，皇宫里的娘娘生了奶花，用山神庙屋顶上生长的那棵灵芝草就能治好；藏族故事讲，土司的女儿生了怪病，五年卧床不起，从高高竖立的旗杆上的那个木斗里取下生长的茯苓，吃下去病就好了，小伙子因此成了土司家的女婿；乌孜别克族故事中也有给公主治病的情节，却是用森林里一棵榆树上的叶子煎水喝。这些虽出自幻想，却又生动地反映出中国民间医药学十分普及的特点。这些情节与细节的变异，给中国故事增添了使人们倍感亲切的民族文化色彩。

中国各族民众中间，都有一些出色的口头文学家，他们的讲述也给故事增添了艺术光彩。如出自白族女故事家瑞青老妈妈之口的《两老友》。现引录其中一小节：

> 小伙子爬上庙前的一棵大树，一声不响，偏着耳朵听。忽然耳旁呼刮了一阵大风，接着咕咚一声响，半天空掉下了一个东西。山神说话了：
>
> “豺狼，你从哪里来？”
>
> 豺狼说：
>
> “我从对面不远的坡坡上来！”
>
> 山神说：
>
> “那里可有什么稀奇？”
>
> 豺狼说：
>
> “有，有！那里住着穷苦的母女，她们成天受苦挨饿，

可是不晓得自己院心里那棵石榴树的根根下面埋着一缸金子，一缸银子。”

山神说：

“想办法让她母女把金银挖出来多好呀！”

豺狼说：

“可惜我是一个豺狼，不会变，我要能变成一个小伙子，就去上她姑娘的门罗。听说那个受苦的老妈妈正替她姑娘选女婿呢！”

山神说：

“不要说了，快睡觉去，小心你的话走漏风声！”

豺狼不讲话了，蜷在地上，呼呼大睡起来。

在这一场景中，爬在山神庙前树上“偏着耳朵”偷听兽类说话的小伙子，“咕咚一声”从半空中掉落下来的豺狼，姿态都栩栩如生；而且那只豺狼在报告人间秘密时，由于自己不能变成小伙子去当上门女婿流露出深深的惋惜之情；对神秘世界的大胆想象同丰富的人情味融合在一起，透出无限情趣。

总之，中国的613型故事“两老友”，不仅以其朴实的道德伦理观念震撼人心，更以它构造精美的艺术境界脍炙人口。它既饱含民族文化、人类文化的深厚意蕴，同时又经许多“不识字的作家”个人艺术智慧的锤炼而光彩焕发，成为民间叙事的又一经典之作。

（刘守华）

真假朋友的试金石

——“路遥知马力”故事解析

人们在生活中经常运用的一些俗语，如“路遥知马力，日久见人心”，“人心不足蛇吞象”，“不见棺材不落泪，不到黄河不死心”，“有缘千里来相会”，“有眼不识泰山”等，在我国民间几乎都有解说其由来的故事相传。其中，“路遥知马力”这一俗语故事尤为民众熟知和喜爱。

一

“路遥知马力”讲的是一对朋友在相处中，因某事发生误解，最终消除猜疑，达到相知的故事。丁乃通在编撰《中国民间故事类型索引》时，根据中国民间故事的蕴藏状况，在世界故事分类的AT体系中增补了“893·秘密的慈善行为”类型。情节梗概为：有两个熟悉的朋友。甲对所有的友人都慷慨，总是在经济上帮助乙，但是乙显得对他的好心并不欣赏。当甲陷于困境时，乙好像也不帮忙。当甲的处境确实十分危急时，他才了解到乙一直为他在别的地方暗暗地购置了财产或投资其他生意，并已为他挣了很多财产。根据这一模式，“路遥知马力”故事似可归入此类。丁著列有这一类型的10例文本线索①。在艾伯华编撰的《中国民间故事类型》中，其“203·富人与穷人”类型与这一俗语故事内容相近。此型由以下情节单元构成：

1. 一个穷人多次从他的富朋友那儿得到做生意的钱。

① ［美］丁乃通著，郑海等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第278页。

2. 他搬了家，依靠富人的名义变得富有。

3. 富人变穷了，他拜访穷人。

4. 穷人把他依靠富人的名义所获得的财富全部回赠给了他。①

在丁乃通与艾伯华编撰的这两部有关中国民间故事类型的专著中，都没有明确标注“俗语故事”的字样；在索引中，也未发现以这一俗语署名的故事。可见，两位学者当时能够参阅的文本资料是有限的。20世纪80年代的民间文学普查发现，这一俗语故事在我国许多地区乃是当地常见的故事类型②，笔者稍作留意，手头便辑有50余种近年来各地采录的故事文本。若以情节划分，主要有以下几种型式：

1. 暗报友恩型。故事讲一对好朋友，一个叫路遥，一个叫马力。路遥有钱，一贯仗义疏财；马力家穷，却也喜做善事。这一年，马力出门做生意，向路遥借了几百两银子。不料，路上几次遇见修桥补路或有人遭难，马力就以路遥的名义把银子全捐出去了，自己落得流落他乡。后来，他偶然获得一笔财宝，过上富裕的日子。数年后，路遥家遭天火破败了，去投奔马力。路遥述说了家中变故，不料，马力并没有相助之意，也不提还银一事。路遥暗恨自己交错了朋友，住了几月，只好返乡。回到家，却见自家已盖起高院大宅，典当的家产也全都赎回来了。家人告诉他，是马力派人操办的。路遥才知错怪了马力。这一型式的代表性文本有：福建的《路遥知马力》（一）、（二）③、辽宁的《路遥

① ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第296页。

② 参见《中国民间故事集成》辽宁卷、陕西卷的“常见故事类型索引”，中国ISBN中心出版。

③ 《中国民间故事集成·福建卷》，中国ISBN中心，1998年版，第765、768页。

知马力》①、四川的《路遥和马力》② 等。

2. 洞房误会型。以吉林省抚松县72岁的乡民王志仁讲述的“路遥知马力，日久见人心”为例。故事梗概是：路遥与马力是同窗共读的好友。路遥家贫，马力富有，马力经常在生活上接济路遥。这一年，两人进京赶考。路遥考中状元，马力名落孙山。路遥到外地做官后，书信渐少，马力认为路遥忘恩负义。几年后，路遥结婚，邀马力参加婚礼。为试探路遥的诚意，马力提出一个要求。路遥想到马力多年资助自己，也没问就答应了。谁知马力的要求却是：洞房花烛头三夜由他入宿。路遥十分气恼，但话已出口，也无可奈何。路遥熬过三天，第四天晚上进了新房就闷头看书。新娘不高兴地说：你已连看三夜书了，今晚还看？路遥一愣，才知道马力是在试探他。几年后，马力家遭天火，到路遥家中求借。马力说明来意，路遥板着脸没吭声，给他安置了住处，每日着人款待，一连数月不再露面。半年过去，马力执意回家，路遥派人护送，却没有钱财相助。到家一看，更加窝火，不知何人占了宅基，新盖起四合大院。马力要找这家人算账，老母笑着迎了出来，告诉他，房子是路遥给盖的，说是你让盖的，还给你留下一封信。马力拆信一看，上面写着：你蒙我三夜，我闷你一春。路遥知马力，日久见人心。马力方知错怪了路遥③。

此为这一俗语故事最为常见的型式。“代入洞房”是这一型式的核心母题。这类故事基本是以朋友间相互的玩笑行为作为

① 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 859 页。

② 《中国民间故事集成·重庆市巴县卷》，资料本，1989 年编印，第 353 页。

③《吉林省民间文学集成·抚松县故事卷》，资料本，1987 年编印，第 420 页。

"扣子"贯通全篇，最后才晓以真相。代表性文本有：山西故事家尹泽讲述的《路遥知马壮》①、吉林故事家黄显孚讲述的《路遥知马力》②、辽宁满族故事家查树元讲述的《路遥知马力，日久品人心》③、辽宁故事家刘世明讲述的《日久见人心》④ 等。

3. 以计助友型。此型式与前一型式变化较大，没有"代人洞房"试友以及为友置办家产的情节。故事在两个身份、地位相当的朋友之间展开，友情深藏而不露。例如有则故事这样讲：

商人路遥与员外马力是无话不说、患难与共的好朋友。这天，路遥到马力家辞行，说他第二天要外出做买卖，三年以后回来，请朋友帮忙照顾自己的家。马力满口应承："哥哥放心走吧，一切有我呢！"路遥便放心地出门了。

转眼间，三个月过去了，路家粮食吃光了。女主人就打发老仆去马家借粮。哪知还没等听完老仆的话，马力就暴跳如雷，喊道："你们主人刚出去三个月就没粮了，总共三年呢，叫我怎么搭得起？没有！"

路家老仆万没想到主人的朋友会忘情这么快，气得胡子乱颤，老泪直流，趔趔趄趄地走出马家正房。到了耳房旁边，就见马家老仆追了出来。那老人左右撒目撒目，见没人注意，就把路家老仆拉进自己住的屋里。听了他的哭诉，愤愤不平，说："知人知面难知心哪！这么的吧，我这些年也攒了点钱，给你们买些线，让你们女主人带着女仆们织了

① 刘守华、黄永林编：《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 244 页。

② 《吉林省民间文学集成·通化卷黄显孚故事集》，1990 年编印，第 265 页。

③ 《中国民间文学集成·辽宁卷新宾资料本》，1987 年编印，第66 页。

④ 《中国民间文学集成·辽宁卷抚顺新抚区资料本》，1987 年编印，第 43 页。

布，我再给卖掉，也许能维持生活。”路家老仆止住泪，说：“那我就先替主人谢谢你了！”

就这样，路家成了织布作坊，上上下下忙活着，日子过得还真不错。加上女主人要争口志气，把屋前屋后，院里院外经管得利利整整，倒比主人在家更好些。①

接下来，故事讲路遥回来，见家里井井有条，以为是马力照顾的结果，要登门致谢。路妻一听嚎啕大哭，诉说了马力如何绝情。路遥气恨难消，就去找马力算账。经马家老仆诉说，方知此乃马力蓄意所为。原来，马力接受拜托后，认为照顾盟兄家业事小，而此三年中如兄嫂在家耐不住寂寞，红杏出墙，才是对不起兄长的大事。就想了个可使兄嫂收住心，稳住身的计策。他让老仆出面，出钱买线；让路妻带人织布，他再暗中将布购回。三年下来，买回的布已经堆满马家仓库。由此，路遥知道自己错怪了朋友。

在另外的文本中，还有讲路遥与马力是一对结拜兄弟。路遥一直没有子女，想让马力与路妻同房，借种生子。马力十分为难，提出三个条件，要求路遥必须一一照办，此后还须过一百天才能答复。路遥答应了。随后，按照马力的要求，路遥陪他游山玩水，一日三餐顿顿由马力点菜。百日过后，马力却不见了。路遥十分气恼，只好回家。过些日子，路妻竟怀孕了，怀胎十月，生了个大胖小子。可把两口子乐坏了，孩子满月，大办筵席，马力也来贺喜。哥俩见面，路遥满脸怒气，斥责马力不仁不义。马力只好道出实情。原来，这是他的一计。马力见路遥身体虚弱，目光发散，猜想可能是路遥精力过耗才导致妻子久不怀孕，就设法让他夫妻分开一段时间。在这段时间里为路遥调治身体，进补

① 《中国民间文学集成·辽宁卷营口县资料本》，1987 年编印，第 592 页。

进养。百日过后，果然见效。马力说，我若真是按盟兄所说去做，那才是不仁不义，人伦俱丧呢！路遥闻听，羞愧难当，千恩万谢①。

以上只是这一俗语故事在我国民间流传的几种主要型式。从各地流传的大量异文变体来看，应该说，这一俗语故事在我国是具有一定的传播密度与承传历史的。

二

一般说来，俗语故事的生成有两种情况：一是故事在先。社会民众为了表达自己的是非褒贬，喜怒哀乐，而把流传于民间的神话传说、历史掌故、趣闻轶事等高度概括成凝练的“语句”，尔后，再利用口传心授的方式不断地发展，丰富其情节，使之日臻完美。一是俗语在先。犹如少数民族民众在语言交流中喜爱运用谚语比拟一样，我国汉族民众在日常生活与社会交往中，也喜欢运用俗语来表达对人生的观点与看法。为了强化俗语使用的有效性，人们便创作出妙趣横生、引人入胜的故事，以说明这些俗语具有可靠的依据。同时，也满足了民间社会对事物来历惯于追根问底的偏爱。以“路遥知马力”故事来看，应属于后者，即先有俗语，后有故事。“路遥知马力”，原是人们的一种生活经验，意为只有经过遥远的路途考验，才能了解马的体能与耐力。而将“路遥”与“马力”作为故事中两个主人公的名字，由此牵引出彼此间的曲折友情，并推导出“日久见人心”这一哲理，显然是后人的附会。当然，并不是所有的俗语后面都缀有一个故事，“路遥知马力，日久见人心”这句俗语之所以牵动人们编织出许多曲折动人的故事，是有着深层的社会动因的，主要是触动了民众在日常交往、尤其是朋友交往中的一些真实感受，引发了他们

① 《中国民间文学集成·辽宁卷抚顺县资料本》，1986年编印，第521页。

的种种思考，也因而才形成了这种对于理想的人际交往模式的表述冲动。

在我国传统文化中，人际交往的最高德范即是儒家倡导的“仁、义、礼、智、信”。朋友相交，人们最为推崇的是义气。《论语·乡党》载：“朋友，以义合者”，即强调朋友相交要以义为重①。在“路遥知马力”故事的众多文本中，朋友间的矛盾冲突都围绕着一个“义”字。故事中人格的高低贵贱，行为的褒贬是非，无一不以“义”的道德标尺进行衡量与评判。以“洞房误会”型故事为例，民间俗云“三不让人”之首即“妻不让人”，然而故事中的盟兄为考验朋友，还是刻意触犯“能穿朋友衣，不占朋友妻”的交友大忌，提出“代弟入洞房”这一有悖伦理的要求。在一般的人际交往中，此举足令对方齿冷断交。在故事中，我们看到，盟弟虽不情愿，但最终还是应允了。对盟弟的这种态度，故事予以了肯定。作为补偿，让其拥有了此后交往的主动权，为其下一个回合对盟兄实施“报复”提供了契机。应该说，这一情节的设置，反映了民间认同的一种交往模式：在朋友交往中，“义”是高于一切的，为朋友应该在所不辞。当然，对于盟兄一方，故事自然也不会将其定位为真正的寡廉少耻之徒，否则故事便失去意义。

作为一种理想的人际交往模式，这一俗语故事力倡朋友往来应重义轻利，知恩思报。我们注意到，故事中被施惠的一方多是以典型的“中国方式”报恩的。在传统的农业社会里，娶妻、盖房是民众生活中的首要大事，酬报友恩的最好方式自然是为朋友盖一座新宅院。这种“顶级回报”，生动地体现了我国传统文化倡行的“滴水之恩，涌泉相报”的道德观念。在南方地区流传的故事中，酬报行为也有为友积德、谋取善名的，这类情节显然是

---

①《中国古代名句辞典》，上海辞书出版社，1986年版，第672页。

从佛教故事脱胎而来，既反映出宗教思想对民间文学的渗透与影响，也表现了民间社会在交往中也存在着重精神、轻物质的价值取向。“以计助友型”故事就以超乎想象的情节为我们再现了这种交往模式。对此，我们已在前面对这一型式的典型文本进行过介绍，不再赘述。在这类故事中，朋友交往均与钱财无涉，故事所推崇的至诚至上的朋友之谊，乃是维护友妻的贞操，固守伦理的秩序。毫无疑问，这类故事张扬的是一种封建的道德伦理，但故事所标榜的朋友之“义”，却也以更大的张力使传统社会中的广大民众信服，人们在称道这些表现朋友义气的脱俗之举的同时，也自然将其奉为人际交往的最高范型。应该说，这一模式是从更深的层面触及了我国传统文化的精神实质。

俗语凝结着我国历代民众的人生经验与人际交往体验，隐含着深刻的哲理。俗语故事通过引人入胜的情节演示，将这些复杂的人生观念、人际交往模式形象化了，显示出鲜明的助人修身、警示人生的训诫功能与作用，同时也使这些观念与哲理的传承收到了更佳的效果。

三

“路遥知马力”故事在艺术表现方面也颇有特色。主要表现为：误会与悬念手法的并置运用以及“一还一报”的“两段式”情节结构。这里，我们以山西故事家尹泽讲述的“路遥知马壮”为例，具体分析一下这类故事的艺术特点。故事开头这样讲：

> 路遥是山西人，马壮是山东人，两人认识结拜相好，生死弟兄，亲如同胞。马壮在路遥家念书哩，念，念，念得兄弟俩大了，先给老大娶过媳妇。
>
> 这天，路遥对马壮说：“兄弟啊，你也该成个家了。”
>
> “俺出门在外，你对我这好，那好，就管够意思了，娶啥媳妇哩，人儿谁给我个女儿哩？”
>
> “咱兄弟俩亲如同胞，你不用说这话，哥再怎也得给你

成个家口哩。”

这路遥就给查考哩，查考，查考，问下个媳妇，娶回来，拜了天地，黑夜入洞房时，路遥说：“那哥和新人家先圆房哇！”

人说：三不让人，做房事不让人，吃药不让人，死不让人。他心里圪蹩哩不愿意，嘴上说：“你想去几黑夜去上几黑夜。”

路遥搬的桌子，拿的灯，拿的书，往后炕一放，坐那里看书哩。

新人家坐窑洞旮旯，不看“女婿”，“女婿”只顾看书哩，连眼皮也不撩。

后半夜，听房的也没了，新人家扭过头来看“女婿”，看了几遍，也没搭理，新人家没睡，路遥也没睡，明了，怕客人们知道哩，把桌子一搬，走了。

马壮一黑夜没睡着，盘量这个事情呀：没钱人儿，啥鬼也挨哩，不如不给我娶哩，整整圪蹩了一黑夜。

第二天天明，早早起来，进了书馆，见了哥哥问：“哥哥你早早起来了？”

“唔。”

说完打将洗脸水，倒上滚水，搀上冷水，温而不出哩，说：“哥你洗呀。”“昂，哥洗呀，你看你媳妇去哇。”

第二天天黑了，马壮说：“哥啊，你今儿黑夜再去哇。”“哥说的一黑夜，不去了。”

马壮来到新人家房里，囫囵衣服睡下了。新人家扑皮了，数落开了：“咳！那人啊，那人啊，头一天黑夜，你看了一黑夜书，眼皮也没搭，是哪里不对，说哩，我人不对，你也多见过了，是配扇亲友，俺的家底儿你也知道，我又不是大白纸包的哩。”

这一说，马壮心里明白了，啥也不嫌了，两个挺乐，后半夜成了夫妻。

在这段故事中，故事家正是将“误会”与“悬念”手法并置运用，生动、形象地刻画了性格迥异的两位主人公形象。其中马壮这个人物刻画得犹为细腻，可谓有血有肉，呼之欲出。

故事到此并没有结束。作为“两段式”结构，朋友之间的考验是双向进行的。在许多文本中，接下来的回合依旧精巧而又充满谐趣：当误解的一方了解了真相之后，不是直言说破，而是顿生“报复”之心，蓄意“以其人之道还治其人之身”；或忍而不发，坐待瓜熟蒂落，水落石出。一直绷到故事结局，才出人意外又合乎情理地亮出事情的真相：原来，这一切不过是盟弟对盟兄的善意报复。一直因误解而蒙耻的“伪君子”，恰是知情知义的真朋友。故事戏剧性地展现了一对朋友之间的真挚友情，两个回合的“较量”诙谐风趣，洋溢着浓郁的世俗与人情气息。而这种别具匠心的艺术构思，却也使我们隐隐体察到广大民众在社会交往中感知的人生况味以及由此而生的种种心理期待。

“路遥知马力”俗语故事以一种富含哲理的寓言意味，表达了我国民众传统而又复杂的交友观念。通过对这一故事的解析，我们看到，这一俗语故事在民间流传中，不断地发展演化，已经融注了我国历代民众对人际交往的诸多思考。故事所指代的已非一种交友范型，而是涵盖了民间社会不同层面、不同文化观念所认同的多种理想的人际交往模式。从某种意义上说，这一俗语故事是以多向性话语阐释了我国民间社会对“朋友”这一概念的理解。

（江　帆）

休妻休掉了福气

——“张郎休妻”故事解析

人类对自身命运的关注，使得世界各地都流传着许多表现人与命运关系的民间故事。“张郎休妻”就是表现这一主题的一个常见故事类型。故事讲述的是人与运气的关系：妻子是一个有福气的人，却遭到丈夫的遗弃。被遗弃的妻子最终获得了好运，丈夫却因休妻而丧失了福气。这个故事在亚洲东部的一些国家广泛流传。在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，按 AT 分类，这个故事的编码为 841A“乞丐不知有黄金”型。丁氏索引收录了 20 世纪 60 年代以前这一类型在中国境内流传的 24 例文本①。20 世纪 80 年代中国全境的民间文学普查证实，这一故事在我国有着广厚的传承土壤，满、蒙、苗、侗、瑶、壮、布依、拉祜、白、哈尼、景颇、藏、撒尼等民族都有流传，有多种异文存在。如《中国民间故事集成·辽宁卷》就记录了这个故事在辽宁境内流传的多种异文线索②。同时，也是各地的故事家熟知并津津乐道的故事。

一

“张郎休妻”故事由于与丁氏索引中 AT923B“负责主宰自己命运的公主”型故事有部分母题重合，因而学术界一般习惯上

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社 1986 年版，第 249 页。

② 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国 ISBN 中心，1994 年版，第 999 页。

将这两个故事通称为“天婚故事”①。其中，将“负责主宰自己命运的公主”称为初婚型，将“张郎休妻”（即“乞丐不知有黄金型”）称为再婚型②。本文主要对“天婚故事”的再婚型进行解析，为便于叙述，简称“休妻故事”。休妻故事在我国的流传主要有以下三种型式：

1. 贫妻型。此为休妻故事比较典型的型式。故事的梗概为：某富人为儿子算命得知，其子须娶一有福女子为妻才能保住家业。一贫女因此中选被娶。婚后丈夫嫌妻子出身卑贱而将其休弃。贫女骑马离家，她信马由缰地来到一户穷苦人家，家中只有母子二人，贫女嫁给了这家的小伙子。她拿出带来的银子让丈夫去买粮米，穷小伙子未见过银子，不知为何物，说他平日打柴的地方有很多这东西。贫女在丈夫的指点下，找到了很多银子，从此过上了富裕的生活。贫女的前夫家业破败后沦为乞丐，恰好到贫女家乞讨，由于运气不济，几次都未讨到食物。贫女认出这个倒运的乞丐正是她的前夫，还是周济了他。两人相认后，前夫羞愧难当。这一型式的代表性文本有《叫化女》③、《信马由缰》④、《有福的姑娘》⑤ 等等。

贫妻型故事的突出特点是女主人公出身贫贱。故事中的“福

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999 年版，第 530 页。

② ［日］伊藤清司：《民间故事的传播及其变异》，载《民间文化讲演集》，广西民族出版社，1998 年版，第 166 页。

③ 《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993 年版，第 274 页。

④ 《中国民间文学集成·辽宁卷本溪市补遗资料本》，1987 年编印，第 319 页。

⑤ 《中国民间文学集成·辽宁卷清原资料本》，1987 年编印，第 257 页。

女”不仅家贫，而且社会地位低下，多是旧时社会视为“下九流”的“贱民”之女。如在上述文本中，女主人公就分别是叫花子、看坟的、掌鞋匠、剃头匠的女儿。然而，故事往往借他人（多为算命先生）之口强调只有她才是福女，富豪的偌大家业惟有借她的福气才能保住。故事结局极富宿命色彩，正如开始所预言的那样，男女主人公穷者变富，富者变穷，分别脱离了原有的社会阶层，完成一种不可思议的人生地位转换。

贫妻型故事有多种异文，此间的变异主要是故事中可以自由变换的一些细节性母题。如在不同的文本中，贫女的前夫就分别是员外、财主、举人、庄主的儿子；贫女被休，通常是骑马离家，也有骑牛、骡、驴的；贫女的后夫多为打柴、种地的穷小伙儿，也有从事做豆腐等其他职业的；贫女再嫁后富裕起来的原因，一般是在丈夫打柴的山里发现了银子，也有婚后劳动时从地里或屋内挖出财宝的；故事的结尾，贫女与沦为乞丐的前夫相认后，一般是贫女不计前嫌，与前夫破镜重圆；也有将前夫留下做佣人的。其中，最值得关注的是女主人公被休之后“信马由缰”择婚的情节，这一情节在各种文本都能见到，并且很少变化。四川省珙县流传的苗族故事《叫化女》是这样描述这一情节的：

婆娘说：“你实在不要我，我明天就走。”

男人说：“你跟我过一场，我还是拿一匹马给你，你个人到马栏头去选，选到哪匹是哪匹。”

婆娘去选，选到一匹大红骡子，收拾了几封银子做盘缠，把骡子牵出大门，对骡子说：“畜生，你说不到话，你跟我走，走到哪地点是我落脚的地方嘛，你就点三下头，不管逢岩逢坎，你各自走，各自跳。”

骡子像是懂得叫化女的话，向她点了三下头，她爬到骡子背上，骡子就开跑。跑啊，跑啊，跑到大黑老林王打柴的茅草棚棚侧边，点了三下头就不走了。

叫化女下骡来，躬起腰钻到茅草棚里头去，看到王打柴的妈就喊"妈，吃晌午饭没有？"

王打柴的妈说："你是哪家的媳妇，还是哪家的姑娘啊，咋个喊我叫妈？怕人家找起来，我孤儿寡母还背消不起啊！"叫化女说："我硬是你的媳妇喃，妈！"

横一声"妈"，竖一声"妈"，喊得王打柴的妈好舒坦啊！

叫化女问："你儿到哪里去了，妈？"妈说："我儿王打柴，天天上山打柴卖来供我，今天他又打柴去了，一会儿就要回来。"

王打柴回来了。叫化女喊："哦，你打柴回来了呀？"

王打柴很惊奇，忙问："你是哪家的媳妇，还是哪家的姑娘啊？"

叫化女说："我硬是你的婆娘喃！"王打柴拣到个婆娘，一家人都欢喜登了。

贫女信马由缰地择婚，带有听天由命的意味。当她选择了贫穷时，情节却山回路转，突如其来的好运从天而降，贫女一夜之间致富。故事以生动的情节验证了贫女的福气。"信马由缰"是凸现故事主题的点睛之笔，极富戏剧性的象征意义，耐人寻味。

2. 丑妻型。这一型式主要融入了"丑妻近地家中宝"这一带有我国传统农业文化印记的观念意识。与贫妻型故事不同，此类故事的特点是强调女主人公不但出身卑微，而且相貌丑陋，故事往往刻意渲染其丑。如《丑福人儿》① 是这样描述的：

第二天，南方蛮子开始在戏台下转悠，瞅瞅这个，看看那个，一共唱六天戏，他看到第五天头上，才找到一个。这

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷北票资料本》，1987 年编印，第 387 页。

是个什么样的人呢？她长的驴脸大挂的，一点模样也没有，这丫头才丑呢！她爸爸是个掌鞋的，他们家就他们爷俩，她爸爸到戏台下掌鞋，她也跟着来了。南方蛮子回去跟财主说："我可访到一个，这丫头的福气正经大呢！就是长的丑，没那么丑的！"老财主说："丑点不怕，只要有福就行。"

丑妻型故事比较典型的文本有《丑媳妇》①、《骑马招夫》②、《丑福人儿》等。这些故事中的"福女"，有的长了一脸麻子，有的生了一头秃疮。总之，将"贫"与"丑"集于一身，使女主人公与阔绰的丈夫之间存在的不仅仅是门第上的悬殊差距，又多了一层影响两情相悦的相貌冲突，人物之间的矛盾更加尖锐对立，从而也使男女主人公面对着更大的命运考验。在此类故事中，有少数文本结尾比较神奇，女主人公在获得财富的同时，又因种种原因得以蜕下丑陋的外表，获得一种更为圆满的人生（《骑马招夫》）。丑妻型与贫妻型之间的深刻区别在于：围绕着人生是否依从命运的安排这一主题，丑妻型故事插入了"丑女有福"这一具有独特文化内涵的新母题，正是这一母题的深度，导致这一亚型呈现出独具的审美意义。

3. 灶神来历型。与前两个亚型相比，这一型式在休妻原因上有所不同，多是丈夫受了别的女人的勾引而休妻。这个女人或是女主人公的妹妹，或是她的邻居。故事的结尾也有较大变化：女主人公再婚后过上了富裕的日子。前夫沦为乞丐并双目失明。他前来乞讨，女主人公认出了前夫，出于怜悯，做了他爱吃的食物并在食物中暗藏了金子。前夫从暗示中得知来到了前妻的家，

① 《中国民间文学集成·辽宁卷铁东资料本》，1987年编印，第33页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷姜淑珍故事选》，1988年编印，第119页。

不禁羞愧得钻灶自尽。女主人公念及前情，将前夫作为灶神祭祀起来，从此民间有了祭灶的习俗。在众多异文中，也有结尾是前夫不知给他的食物中藏了金银，反将食物转送给他人，或者遗失了，结果与到手的财富失之交臂。当他了解了事情的真相之后，才羞恼得钻灶而死的。如此处理显然是进一步强调前夫没有福气。这一型式的代表性文本有《灶君的传说》①、《张灶王》②、《灶王爷的来历》③ 等。关于灶王的来历有多种说法，休妻型是最富于世俗性和趣味性的一种。

二

休妻故事虽然与“负责主宰自己命运的公主”型故事被学术界通称为“天婚”故事，可是学者们在具体的研究中还是多将其作为两个独立的故事类型看待的。笔者在近二十年的民间文学田野作业中，曾多次遭遇过这两个故事。从故事采录的田野现场出发，笔者发现，由于我国特有的文化传统背景，此类故事中女主人公“初婚”还是“再婚”这一身份之别至关重要，绝非寻常的情节变数，已引申为故事主题的差异，导致两个故事各自呈现出不同的文化意义。

以我国各地流传的休妻故事来看，这一类型的核心母题即是休妻。此为整个故事的“结”，正是在这一“结”上，牵系了我国民众诸多复杂的情感、观念以及人生理想。

众所周知，中国的封建社会有着近三千年的发展史。在这男

---

① 孙剑冰采录：《天牛郎配夫妻》，上海文艺出版社，1983 年版，第 190 页。

② 《河北省民间文学集成·隆尧县故事歌谣卷》，1988 年编印，第 390 页。

③ 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 332 页。

权至上的社会里，男子休妻不但“名正言顺”，而且冠冕堂皇地明载于礼法，即所谓“七出”之律。“七出”又称“七去”，最早见于距今两千多年的《大戴礼记·本命》：“妇有七去：不顺父母去，无子去，淫去，妒去，有恶疾去，多言去，窃盗去。”① “七出”实质是封建礼教公开赋予男子休妻的一种特权。其实，在男尊女卑的封建社会，男子休妻，何止“七出”，根本无须什么理由。曾子就曾以“梨蒸不熟”为由而休妻，儒家鼻祖孔子的上下四代，休妻者就有三人。在我国各地流传的休妻故事中，如以“七出”之律衡量，女主人公都是无过失被休弃的。休妻故事中这一不变的核心母题，向我们透露出这一史实：在封建社会，男子休妻，实属平常之举，想休就休，实际上无须受礼制约束。男子有休妻的特权，女子却无弃夫的自由，《白虎通义·嫁娶》曰：“夫有恶行，妻不得去者，地无去天之义也。夫虽有恶，不得去也，故《礼·郊特牲》曰：‘一舆之齐，终身不改。’”《唐律疏义》甚至规定女子若弃夫，轻则杖责，重则处死：“背夫擅行，有怀他志，妻妾各徒二年！因擅去，杖一百，从夫嫁卖！其妻因逃而改嫁也，绞监候！”可见，在男权统治下的中国封建社会，男女之间是多么不平等，女性全无做人的尊严与地位。

封建礼教为了粉饰这一有失人道的不平等礼法，也曾虚伪地规定被休之妇可以“三不去”，《大戴礼记·本命》载：“有所取，无所归；与更三年丧；前贫贱，后富贵”均可不去。然而，对于被休弃的苦命女子来说，“三不去”实际上形同虚设，“去”与“不去”还不是“一年三百六十日，风刀霜剑严相逼”！女子一旦被休，往往是进退皆无生路。汉乐府长篇叙事诗《孔雀东南飞》前序中就记载：“汉末建安中，庐江府小吏焦仲卿妻刘氏，为仲卿母所遣，自誓不嫁，其家逼之，乃投水而死。”休妻故事中女

① 钱玄：《三礼通论》，南京师范大学出版社，1996年版，第593页。

主人公“信马由缰”这一情节，也典型地刻画出被休女子无家可归、走投无路的处境与心态。其与《孔雀东南飞》可谓异曲同工，活画出这一社会生活的现实，隐含着深刻的社会寓意。

从《大戴礼记》到20世纪初“民国现行律”的“出妻章”①，“七出”之律作为封建礼教套在我国广大女性精神上的一道重锁，束缚着她们两千多年，酿成了无数的人生悲剧。古往今来，多少被休弃的女子走投无路命赴黄泉！流传于这一文化背景下的休妻故事，寄寓着我国历代民众对生活中处于弱势、饱受压迫欺凌的女性的无限同情，痛快地宣泄和释放了她们被压抑的人性与情感，反映了广大民众对三从四德、男尊女卑等封建纲常伦理的强烈逆反心理。

另一方面，休妻故事也使我们看到作为封建社会主流文化的儒家思想对我国民间社会的长久渗透与影响。主要表现在故事中深深浸润着的重理性、轻人性的观念意识。例如，中国休妻故事中的婚姻纠葛，几乎都与爱情无涉。男子娶妻，女子再嫁，只是关乎家业的承继兴衰，我们很难从中体味到情爱的成分。在一些异文中，女主人公虽然与后夫生活得美满幸福，且有了孩子，但见到负心的前夫之后，还是毅然抛下后夫及所生的孩子，与前夫破镜重圆。如此的情节处理在今人看来似乎有悖常情，然而却是符合封建专制文化所要求的家族血缘的纯正和女子从一而终这一双重的道德标准的。这是民间故事在传承中积淀着的历史文化因素的体现。

总之，休妻故事作为我国社会历史生活的一面反光镜，折射出民间故事与社会生活之间的种种内在联系，使我们从中领悟和理解到了许多跨越时空的复杂的心理事实。

---

① 高洪兴、徐锦钧、张强编：《妇女风俗考》，上海文艺出版社1991年版，第337页。

三

休妻故事并不是一个世界性的故事类型，它的流传区域主要在亚洲东部的中国、日本、朝鲜半岛、越南、老挝、缅甸等国家和地区。近一个世纪以来，先后有多位中外学者对这一故事进行过探讨，其中日本学者伊藤清司的研究较为深入。伊藤清司搜集了数百例亚洲各国流传的这一故事文本，在此基础上，对故事的结构进行了研究①。他认为，“乞丐不知宝”（即休妻故事）与同属于天婚故事的AT923B型是从一个源头发展而来的，具体起源于何时、何地，它们哪个更接近故事的原型，其最早的主题是什么，至今已无从考查。目前已知与天婚故事相关的最早资料是印度的《杂宝藏经·波斯匿王女善光缘》。这部佛经在公元3到4世纪形成于西北印度，记载了波斯匿王的女儿善光的故事。善光认为无须父亲的庇佑，凭借自己的业力也能主宰命运。波斯匿王便将她嫁与一乞丐。善光随穷夫到其故宅，结果故宅“其地自陷，地中伏藏，自然发出，即以珍宝”。波斯匿王不解，前往问佛，方知其女的业力乃是前世修行所致。中国唐代也有类似的故事记载，《法苑珠林》卷六八便是这一故事在中国的最早记录。伊藤清司认为这是佛教传入中国的影响所致，由于佛教传入中国较早，此后才经由中国传入东亚其他国家，因而与中国相比，天婚故事在日本及其他国家的流传则相对晚近一些。但是，伊藤清司又提醒我们，由于佛教故事存在着吸取民间故事进行改编的可能性，因此尽管这一佛教故事与现今流传的天婚故事在结构及情节上有相似之处，也不能就此便断定《波斯匿王女善光缘》是天婚故事的惟一起源。笔者同意这一看法，事实上，天婚故事在东亚地区各国民间的流传中，就故事主题来看，也与上述佛教故事呈

---

① ［日］伊藤清司：《民间故事的传播及其变异》，载《民间文化讲演集》，广西民族出版社，1998年版，第165页。

现出本质的区别。

令中外学者们感兴趣的是，天婚故事为什么仅在东亚地区流传？在这些国家的流传中为什么又呈现出种种变异？这些变异说明了文化传播的一些怎样的特点？以天婚故事系列的休妻故事为例，如果对亚洲地区流传的休妻故事进行观照，可以看出，休妻故事隐含的文化观念与东亚地区一些国家的文化传统是有着某种契合的。这种契合便是故事赖以传承的“营养基”，有了“营养基”，故事才有新的“生长点”，这是故事得以长久传承并发生种种变异的根本原因所在。毫无疑问，在休妻故事的基本结构方面，亚洲各国之间存在着传播关系，但是，由于各国的文化传统不同，在传承中，故事的主题以及某些情节的处理还是有所差异的。这些差异真实地反映了东亚各国民众对人生以及命运的种种不同看法。例如，在朝鲜半岛，故事中的前夫无论怎样绝情，结局却都是女主人公与其团圆，几乎没有前夫投灶而死成为灶神的，故事贯穿着的儒教思想显而易见。在日本，由于古代有对“妹之力”的信仰传统，日本民众相信女人是有灵力的，因而故事中女主人公与前夫分手的原因比较复杂，有的不是被休离家，而是受了福神的启示离开前夫，甚至还有带了福神一起改嫁，再婚后过上富裕的日子。日本的这类故事显然表现的是女人的福气以及“神”的观念。越南的故事情节较其他国家有明显变化，故事的叙述重心在后半部分：妻子款待前来乞讨的前夫，恰逢后夫回来，前夫急忙藏入灶中，结果烧死。妻子与后夫见状，也先后跳入灶中，三人遂成为灶神。不难看出，越南的这类故事突出的是民间对于灶神的信仰①。在中国，休妻故事的流传背景较上述国家要复杂得多，不但故事主题呈现出丰富的多义性，而且情节

① ［日］伊藤清司：《民间故事的传播及其变异》，载《民间文化讲演集》，广西民族出版社，1998 年版，第 175～178 页。

也积淀着不同时代、不同民族、不同地域的文化基因。

与东亚地区各国进行比较，中国休妻故事的反封建主题更为突出，对“三纲五常”、“三从四德”等封建礼教充满蔑视，进行了大胆的嘲弄。而这一切，又往往是通过一些活泼有趣的细节体现的。如苗族的《叫化女》中摸核桃的细节：

田主的儿子回屋骂婆娘：“你走，你是个叫化子姑娘，我不要你了！”

婆娘说：“你不要我不关事，楼上有百个核桃，晚上你去拣下来，我们把灯吹熄，把核桃倒在米筛头，你摸50个，我摸50个，我们敲开来看，看是哪个的财。”

当真，他们晚上把灯吹熄摸核桃，一人摸了50个，把灯点起敲核桃来看，男人那50个都是空壳壳，婆娘的那50个，个个都有核桃仁。

婆娘说：“该是我得财嘛。”

男人仍说：“管得是哪个的财，你走你的！你把我的名声都搞糟了！”

在情节的设置上，中国的休妻故事鲜明地体现出“二元对立”的特点，以男——女、贫——富、贵——贱、美——丑作为矛盾的双方，这种“二元对立”，最终都是以女胜男，贫胜富，贱胜贵，丑胜美结局，表现出对封建社会现实的一种精神悖反。

值得提及的是，中国北方地区流传的休妻故事一般都带有较浓郁的农耕文化色彩，这些地区的休妻故事主要是贫妻型与丑妻型，讲述中常伴有一些带有农耕文化印记的生活谚语，以表达故事的价值取向及道德评判。如“休妻毁地，到老不济”、“人贵先夫，地贵本主”等等。在比较偏僻的地区，传承的故事至今仍残留有某些较原始的观念意识。如生活在辽宁西部山区的女故事家刘永兰讲述的《顺马由缰》，其中便有这样的细节：贫女的后夫不识银子，说自家的后院有的是这东西。贫女说：“不认的可别

打听，生银子都会走道，熟了的才不会走。咱俩把这些银子都捣登到屋里去，蒸熟了，银子就不走了。”小两口往屋里捣登银子，老太太就在屋里一锅一锅地蒸，把屋里能盛东西的家什都装得满满的了①。另外一些故事也有类似的情节：女主人公与后夫往家里搬银子，老太太心疼儿子和媳妇，说“够了，歇歇再干吧”，结果说破了，再也没有银子了②。这些细节从一个侧面向我们透露出历史上我国各区域间的经济发展是不平衡的，当南方区域行商就市已相当活跃之时，在北方开化较晚的农耕地区，一些民众对商业文明、货币交换还很陌生，并由此而形成一些相关的禁忌。

中国的休妻故事可以引发我们进行多层次、多角度的人生思考。除了上述所做的解析外，如果从更为复杂的心理学层面来解读，休妻故事在表现人类无法抗拒既定命运的同时，其实也在暗示我们：每个人的身上都存在着命运的潜能，人类的命运并非是不可转变的。关键是我们如何去把握和开掘并改变命运，促进自身发展的种种潜能。这也是休妻故事给予我们的一种精神启示。

（江　帆）

从“弃老”到“敬老”

——“老人是个宝”故事解析

赡养老人，孝敬老人，是中华民族的传统美德，早在甲骨文

---

① 《中国民间文学集成·辽宁卷准喀喇沁资料本》，1987 年编印，第 101 页。

② 《中国民间文学集成·辽宁卷铁东资料本》，1987 年编印，第 39 页。

和金文里就有意象化的文字将它刻录下来，与孝敬老人有关的习俗在中国各族民间文化中数不胜数，它作为一种道德精神全面深刻地影响着人们的行为规范和文化构造。民间的口头叙事文学领域也留下它深刻的印记。

一

传说春秋战国时某国王公立下规矩，凡是六十岁的老人，都要送到"自死窑"里让其活活冻死、饿死，这个习俗代代相传，没有人敢违抗。有个叫杨三的农民不忍心丢弃父亲，就每天偷偷给他送饭。不久邻国恃强欺弱，以比赛斗鼠相威胁，如赢不了，该国就得年年向他们纳贡。王公寻遍全国，也找不到能斗过犀鼠的动物。杨三将此事告诉父亲，父亲说找十只十三斤重的猫，关在一个笼子里，不给它们吃，让其互相吞噬，留下最强的那只就可斗败犀鼠。农民急忙将此方法报告王公，果然打败了犀鼠，维护了国家的尊严。王公在奖赏农民时，得知是他老父亲的主意，再也不认为老人是无用的，诏令全国，废除了弃老的习俗①。

这是一则流传在湖北十堰的故事，它讲述了人类早期如何从"弃老"到"敬老"的习俗演变过程。与《斗鼠记》具有相同内容和相似结构的故事在我国汉、朝鲜、锡伯、鄂伦春、蒙古、维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔塔尔、土家、佤、壮等民族中广泛流传，它构成了一个具有浓厚道德色彩和深厚民俗意味的故事类型。由于老人问题自古以来就是一个世界性的现实问题，因此该类型故事反映了人类普遍存在的社会现象，毫无疑问，在中国以外的其他国家同样存在着这一类型故事流传的可能，事实确实如此，亚洲的印度有《弃老国缘》、日本有《弃老山》②、印度尼西

① 《斗鼠记》，载《民间文学》，1982 年第 4 期。

② 见《民间文学》，1982 年第 4 期。

亚有《尊敬老人》① 等，以欧洲故事为中心编纂的《民间故事类型》一书，将此种内容的故事归纳成为一个故事类型，即981型的“隐藏老人智救王国”，作者将它解释为：

在饥荒时代，一位年轻的国王下令将所有的老人处死。一个人不忍心这样做，就将年迈的父亲隐藏了起来。不久年轻国王碰到亡国亡家的疑难问题无法解答。另一位年轻人的父亲用他的智慧解开了一个又一个的难题，拯救了国家。

作者进一步指出该类型故事在爱尔兰、西班牙、意大利、土耳其、斯洛文尼亚、俄罗斯、印度、中国等地有异文流传②。丁乃通先生的《中国民间故事类型索引》，集中列述了“老人是个宝”型故事的中国异文27篇，丁先生将此型故事分列为922* “熟练的手艺人或学者防止了战争的危机”③ 和981* “隐藏老人智救王国”④。笔者也搜集到中国异文16篇，从丁先生和作者手头的近40篇异文分析，中国“老人是个宝”型故事可以分为两个亚型。

亚型Ⅰ：老有所用型。该亚型故事以遗弃老人风俗开始，以叙述老人作用为中心，以尊敬老人为故事结尾，其基本情节可概括为：

弃老：弃老成为一种风俗，该风俗形成是国王认为老人没用或集体粮食不够吃，减少吃饭的闲人，或国王随便说句“老人无

---

① 见《民间文学》，1982年第4期。

② Antti Aarne，Stith Tompson. *The Types of the Folktale*. P345. Helsinki. 1973.

③ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第287页。

④ ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第321页。

用"的话，被大臣奉为圣旨等。

挑战：邻国想侵占该国，派使者试探该国是否有能人，向各国发起挑战，或者是国王为难老百姓有意出难题。任务有斗鼠、找黄金、找水源、杀怪物、解答难题（辨别雌雄蛇、圆木根梢、穿九曲明珠）等，如完不成，将会招来灾祸。

解答：面对这些难题，举国上下束手无策，最后是一位年轻人解答了这些难题。

敬老：国王奖赏年轻人，年轻人说出了他是由年老的父亲帮助解决的，国王觉得老人有用，于是废除遗弃老人的风俗，改为尊敬老人。

在这样的结构中，最具表现力的有以下两个方面：

其一，在弃老风俗盛行的国家，国家面临危难之时，老人献计献策，使国家免受耻辱和灾难，主要篇目有湖北汉族《斗鼠记》与《不杀老人》①、蒙古族《花甲老人》②、壮族《壮族老人厅的来历》③、朝鲜族《七十活葬是怎么取消的》④ 等。蒙古族《花甲老人》讲，国王认为老人没有用，下令将老人活埋，于是搅得人心惶惶，百姓大批逃走。这时邻国派来使臣，送来两只耗子，两条长虫，一根木棒，让该国辨别真伪，分辨不出就派兵攻打。这些难题难倒了全国民众，急得国王团团转。最后一位年轻人帮国王解答了这些难题，国王要奖赏他，年轻人说："这都是老年人的功劳啊！在三年前，是我把老父亲藏在深山的石洞里，

---

① 《不杀老人》，见《湖北民间故事传说集·恩施地区专集》。

② 《花甲老人》，见《蒙古族民间故事选》，上海文艺出版社，1979年版，第155～156页。

③ 《壮族老人厅的来历》，见雪犁主编《中华民俗源流集成·仪礼丧葬卷》，甘肃人民出版社，1994年版，第90～96页。

④ 《七十活葬是怎么取消的》，见一苇编《中国民俗传说》，中国广播电视出版社，1996年版。

这回全是他老人家告诉我的。”国王知道自己错了，马上废除了杀害老人的风俗。

故事将老年人置于国家危难的重要时刻，凸现老年人富于谋略智慧的高大形象。

其二，以突出老年人在挽救乡民于灾难时的巨大力量为中心，从而打动国王自觉废除弃老风俗。代表性篇目有维吾尔族《一块黄金》①、锡伯族《老人为什么受尊敬》②、鄂伦春族《智慧老人》③、佤族《敬老宴的由来》④、哈萨克族《老人智斗巨人》⑤等。锡伯族《老人为什么受尊敬》讲的是古时候该国蚊虫和干旱造成灾祸，百姓以为是神灵作怪，他们用神童献祭。后来人们生活难以维持，认为老人是吃闲饭没有用的人，就立下规矩，置他们于死地。一位年轻人不忍心遗弃老人，偷偷在地窖里供养着父亲。不久天下大旱，百姓无法生活，年轻人从老父亲处得知找水方法，救活了乡亲。国王询问年轻人是如何知道水源的，他说是父亲告诉的，国王又从年轻人父亲处得知：“这办法不是我想出来的，是我祖父告诉我的，因为祖父在世的时候，曾在长着芦苇的地方挖出一眼泉水，我想这件事说不定对子孙后代有用，就一直把它记在心里。”国王没有责怪年轻人违反神圣宗

① 《一块黄金》，见《中华民族故事大系》第2卷，上海文艺出版社，1995年版，第575～576页。

② 《老人为什么受尊敬》，见《中华民族故事大系》第13卷，上海文艺出版社，1995年版，第417～420页。

③ 《智慧老人》，见《中华民族故事大系》第15卷，上海文艺出版社，1995年版，第850～852页。

④ 《敬老宴的由来》，见雪犁编《中华民俗源流基础·仪礼和丧葬卷》，甘肃人民出版社，1994年版，第97～101页。

⑤ 《老人智斗巨人》，见银帆编《哈萨克族民间故事》，上海文艺出版社，1986年版，第382～389页。

法的罪过，但要他明年将老人背到山上摔死。

这一年正好轮到国王女儿和自己孙子献祭蚊虫，百姓眼睁睁看着孩子被蚊虫叮咬而无计可施。当人们走后，老人打起火石，点着柴火，大火燃起冒出的滚滚浓烟救了孩子。国王知道又是老人救了他，觉得老人确实有用，就废除了遗弃老人的恶俗。

故事充满浓厚的原始信仰色彩，它将生活在林区锡伯族人们征服自然的能力附在一个年迈老人身上，充分体现了锡伯族人们尊敬老人的民俗心理。

亚型Ⅱ：人都要老型。此型故事讲述由弃老到敬老习俗的转变，并非是老年人以自己的独特作用征服国王或民众，而是孙子将丢弃爷爷奶奶时的举动告诉自己父亲，从而使父亲明白每个人都要变老的道理，达到了由遗弃老人到尊敬老人的转变。

朝鲜族《花甲葬的规矩是咋改变的》①、土家族《儿子要抬老子到庙里去》② 等均是这类故事的代表。我们不妨来看看朝鲜族《花甲葬的规矩是咋改变的》。

该故事中国王的儿子将年迈的奶奶背到山里进行花甲葬（活埋），孙子舍不得奶奶，二人抱头痛哭。天奈之下，孙子把奶奶放在山上的地窖里，将背奶奶的圆筐带回来。父亲很生气，问他为何将随死人埋葬的圆筐又带回家来。儿子回答说：“以后我拿什么给您下葬呢？我这是特意背回来给阿爸预备的。”国王一听，吓得汗毛直竖，掐指一算，自己再过十多年不也到了花甲之年吗？他这一寻思，恨起花甲葬的规矩来，于是他让孙子将奶奶接回来，向全国发布新法：从今以后，废除花甲葬的规矩。

---

① 《花甲葬的规矩是咋改变的》，见裴永镇《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1985 年版，第 62～63 页。

② 《儿子要抬老子到庙里去》，见萧国松整理《孙家香故事集》，长江文艺出版社，1998 年版，第 322 页。

故事没有依托战争和饥饿，而是以一种葬俗为中心来进行构建，虽然花甲葬的废除不会像故事中讲述的那样简单和轻松，但是人们从切身感受出发，越来越清晰地意识到每个人都要面临衰老的道理，将它视为废除花甲葬理由之一是合情合理的。

尽管“老人是个宝”型故事以两种故事形态展现人类社会从弃老到敬老习俗的转变，但是故事亚型Ⅱ无论是数量还是涵盖的文化内涵都较亚型Ⅰ要弱，因此该类型故事的核心母题应是亚型Ⅰ“老人有用”，亚型中的关键是“遗弃老人的智慧拯救王国”。与这一个母题相对应的即是斯蒂·汤普森著作《民间文学母题索引》归纳的“隐退老人的智慧拯救王国”(J151·1)[①]。

二

以人类社会普遍关心的老人问题为中心结构故事，在展现老年人不应被社会遗弃时，故事的叙述依托于人类特殊风俗的变迁，从而使该类型故事具有厚重的历史感。

该类型故事中的“弃老”情节，以“老人无用”或被饥荒所迫或国王随便说的一句话等一言带过，没有做重点的描述。但是翻开人类社会风俗变迁的历史，弃老风俗在人类的原始时代确实存在过。人类学家研究表明，在澳洲塔斯马尼亚人中，游荡生活的艰苦使对残废者的照顾成为不可能。因此上了年纪的人变得衰弱之后，同伴们就只留下一点食物而把他们扔下等死。澳洲另一些土著居民认为：肉体负伤，灵魂也同样负伤；肉体衰老，灵魂也同样衰老。为了得到一个能够庇护部落的强健灵魂，有的土著部落甚至在部落酋长尚未衰老的时候就把他杀死，正如普列汉诺夫说：“原始人杀死老人，犹如杀死孩子一样，不是由于他们的所谓个人主义，也不是由于缺乏各个世代之间活生生的联系，而

---

① Antti Aarne, Stith Tompson. *The Types of the Folktale*. P345. Helsinki. 1973.

是由于野蛮人不得不为自己生存而奋斗的那些条件。"① 这些材料说明原始人遗弃或杀死老人，无论是为获取灵魂，还是为生活所迫，在当时社会条件下都是合理的。因此"杀死非生产的成员对社会来说是一种合乎道德的责任。……老人借口衰老了，自己坚持要别人把他杀死。这时候死于亲近的人手中，在他们看来是所有碰到灾难中最小的灾难了"②。对于原始人来说，为了部落的繁衍，个人的生存，他们需要体魄强健的劳力去捕鱼狩猎，部落中的每一个成员有严密的分工，尽管小孩和老人是部落中闲着没用的，但是他们从小孩身上看到部落的未来和希望，而曾经为部落贡献力量的老年人这时却成为部落的累赘和多余人了，于是为了部落的发展，老年人乐意接受这种归宿，它较先前被人吃掉的结局要好得多。

随着社会的发展，知识和经验在狩猎生活和农牧业生产中的作用越来越明显了。父系家庭的出现，逐渐使不同代人之间的血缘纽带越系越紧，最终使部落氏族组织趋于解体，于是弃老的习俗渐渐被尊老敬老所代替，这是历史的选择和人类进步的标志。至于中国敬老尊老习俗何时形成，没有明确的记载，但从《礼记·王制》中透露的信息，在古史的传说时代就有这种习俗，该书载曰："凡养老，有虞氏以燕礼，夏侯氏以饷礼，殷人以食礼，周人修而兼用之。""有虞氏"活动于何时，尚无明确记载，但是从周朝青铜器铭文中的"寿"、"耆"、"孝"、"考"等字义来看，它们都与"年长"、"老"有关，由此我们可以推断，商周时代已经完成了从"弃老"到"敬老"风俗的转变。

---

① ［俄］普列汉诺夫：《论艺术——没有地址的信》，三联书店，1973年版，第85页。

② ［俄］普列汉诺夫：《论艺术——没有地址的信》，三联书店，1973年版，第87页。

故事在解释这次风俗改变时，并不是以遗弃或杀死老人时的残酷引起人们的同情为主线，而是把老年人的自身价值推向统治者和老百姓的面前，使他们真真切切地意识到"老人是个宝"，从而达到从"弃老"到"敬老"的社会认同感和完成由"弃老"到"敬老"风俗的转变。锡伯族的《老人为什么受尊敬》、蒙古族的《可汗的命令和老人的智慧》反映在原始社会生产力十分低下的条件下，氏族部落在艰难生活、迁徙和战争中形成了弃老虐杀老人的习俗，后来一个老人帮助儿子找到水源，辨认奇怪的动物，找到金碗，挽救国家和人民于危难之中，老人用铁的事实使君主领悟他们聪明睿智，富有经验；他为了国家的长治久安和人们生活的改善，便不得不下令废除了遗弃或虐杀老人的恶习，从此老人受到了人们的普遍尊敬。同时我们还发现在我国北方阿尔泰语系许多民族常常将老人当作牲畜保护神等神灵来供奉祭拜，如锡伯族的达尔洪爷爷（海尔基）、蒙古族的基雅其等。进入文明社会以后，人们对老人价值的认识更多地体现在经验智慧和谋略上，诚如谚语所云："家有老，是个宝"，"凡事要好，须问三老"，"老将出马，一个顶俩"，"不听老人言，吃亏在眼前"，"家有老，千般好"，"姜是老的辣"等等。这些又正是人类从渔猎等力量型社会转入到农牧等经验力量兼备的社会所必须的，因而老年人的作用慢慢被人们所认识。该类型故事正是通过老年人解答年轻人难以解答的难题，来凸现他们经验智慧的，这些难题来源于生活，它必须依赖于丰富的生活积累和对生活细心的观察才能解答，这些年轻人是无法办到的，于是时代要求必须废除"弃老"这一陋习。然而老百姓为何将记述这种古老习俗转变的艺术作品传承到今天呢？笔者以为老百姓不是要人们记住这一习俗的变迁历史，而是提醒人们老人是有用的，呼唤人们去关心老人、爱护老人和尊敬老人。

对于这样一个社会普遍关心的问题，故事以充满感情的语言

描绘了人们在废除弃老习俗时的不同心态，大大增强了故事的艺术感染力。朝鲜族著名故事家金德顺讲述的《花甲葬的规矩是咋改变的》中的一段，读来催人泪下。

有一年，有个国王的阿妈妮到了六十花甲日。国王早就让手下的人编好了下葬用的圆筐，又叫人在山顶上挖好了一个地窖，吩咐他的儿子说："今天是你哈儿妈妮六十花甲日，你把哈儿妈妮背去葬了吧！"

儿子二话没说，把哈儿妈妮往圆筐里一装，再把圆筐往背架上一摞，背起背架子就上山了。

这哈儿妈妮虽说是花甲之年，可是耳不聋，眼不花，背不驼，腿不瘸，走起路来不拄拐棍儿，牙口好得能吃炒豆，看那结实的身板，少说还能活二十年，你说她愿意死吗？可是老祖宗传下来的规矩，谁也改变不了，所以，老哈儿妈妮只是默默地流着眼泪。

这当孙子的，背着他的哈儿妈妮，也是边走边流泪。他不忍心把哈儿妈妮活埋，他打心眼里恨透了立下这条规矩的家伙。可是，当国王的阿爸基都不能改变这个规矩，他又有啥办法呢？

孙子来到了地窖前，把背架子往地上一支，就把哈儿妈妮背下了地窖。哈儿妈妮想到这是和孙子最后的一面了，接着他号啕大哭起来。当孙子的想到以后再也见不到慈爱的哈儿妈妮了，也和他抱头痛哭。哭了一阵子，孙子依依不舍地离开了哈儿妈妮，爬出地窖就把梯子撤了。

故事语言饱蘸着浓烈的感情，将祖孙二人难分难舍，心如刀绞而又悲伤愤怒的情绪，以及人们对遗弃老人习俗的深恶痛绝而又无可奈何的心态表现得淋漓尽致，感人至深。

三

“老人是个宝”是世界各国盛传的故事类型，尤其是在亚欧大陆的俄罗斯、朝鲜、日本、印度等国传承着不少异文，对该类型故事的研究引起许多学者的注意，刘守华曾就该类型故事发表过两篇重要文章，即《中国〈斗鼠记〉与日本的〈弃老山〉》①、《从“弃老”到“敬老”——评一组关于老人的习俗传说》②。文章认为该类型故事“反映了在丧葬习俗方面的一场重要变革”，并着重分析了从“弃老”到“敬老”的社会基础和历史必然性，他说该类型故事是“包含着历史真实性的艺术概括”。

同时就“老人是个宝”型故事的传承脉络，刘先生也进行了探讨，他指出：“载入佛经的《弃老国》故事的传播，无疑对中国及其邻近地区这类故事的构成发生过巨大影响。但不能把中国的这10来篇故事简单地看作是印度故事的翻版。”笔者认为这个结论是切合该类型故事实际的。

中国该类型故事受到印度同型故事的影响，除了刘先生的例证之外，笔者还可举出与印度故事的形态几乎完全一致的中国故事。如生活在我国河北抚宁朝鲜族的《七十活葬是怎么取消的》故事，将弃老之俗说成是国王下令所致。父亲解答的难题为分出马的母子、穿九曲明珠、分擀面杖的头梢。翻检印度佛教《杂宝藏经》卷《弃老国缘》和佛本生故事，我们发现印度早就有这些考验难题，像这种明显带有印度故事痕迹的中国同型故事，只能说它们是文化传播交流的结果。

当然“老人是个宝”型故事的更多文本是从中国本土生发出

---

① 刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第154～159页。

② 刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年版，第159～166页。

来的。不仅因为“弃老”习俗在中国古已有之，而且中国同样经历过从“弃老”到“敬老”的文化巨变，加上从商周时期中国孝道思想的萌芽，强化了敬老习俗的传播和深入人心，在这种浓厚的尊老敬老风气之下，老人对他们过去生活的追忆，对现代生活的满足成为老百姓创作的题材不难理解。这些以中国本土风格呈现在人们面前的“老人是个宝”型故事的民族特色和地方色彩之浓烈，使我们没有理由怀疑它的华夏根底。

（林继富）

忠贞妻子的奇谋

——“百鸟衣”故事解析

“百鸟衣”故事是中国大江南北广为流传的常见故事。故事讲述的是一穷人娶了个美貌妻子，被皇帝强行选入宫中为妃。美女入宫前，授计丈夫，让其捕捉百种鸟用羽毛制成衣服，再种植怪异的蔬菜到京城去卖。丈夫依计而行。美女凭靠此计与丈夫团圆，并除掉昏王，让自己的丈夫当上了皇帝。在民间流传中，这一故事也称“羽毛衣”，或因女主人公曾以画像出现在情节中，又称“画中女”或“画上的媳妇”。在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，这类故事被编入一般民间故事中的AT465A型，名为“百鸟衣”；在艾伯华编撰的《中国民间故事类型》中，以同名收入，被编为195号。丁氏索引中辑录有这一故事的文本线索82例，足见该故事在我国广为流播的状况。

一

“百鸟衣”型故事在我国多民族中都有流传，其中不乏一些有代表性的文本。例如汉族的《张打枪当皇帝》①、《百鸟衣》②、《丈二韭菜盘龙笋》③、羌族的《画像》④、苗族的《没娘儿》⑤、满族的《百鸟衣》⑥、藏族的《百雀衣》⑦、瑶族的《百鼠衣》⑧等。这里，我们以辽宁岫岩满族自治县兴隆乡小虎岭村81岁的满族故事家李马氏讲的《百鸟衣》故事为例，看一下这类故事在民间的流传形态。故事梗概是这样的：青年猎手得叶尔为了给母亲治病，跪求门前的大柳树救助。柳树仙子果然为其母治好了病，并与得叶尔结了婚。婚后，得叶尔一刻也不愿离开美妻，柳树仙子就把自画像给丈夫带在身上去打猎。得叶尔在山上看画时，风将画吹走，被国王得到。国王派人按画找到柳树姑娘，非要她进宫做娘娘。姑娘临走交给丈夫一包韭菜籽，让他种下这韭菜，百天后到王宫去卖；再每天打一只鸟，百天后用百鸟羽毛做成羽衣穿上进京。进宫后，姑娘以有夫之妇须过百天方能成亲为由拖过了百天，接着又装病，说此病只有吃了三尺长、扁担宽的

---

① 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第534页。

② 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第626页。

③ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1999年版，第627页。

④ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第1169页。

⑤ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第1373页。

⑥ 《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984年版，第226页。

⑦ 《藏族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第95页。

⑧ 《瑶族民间故事选》，上海文艺出版社，1980年版，第141页。

大韭菜才能治好。皇帝张榜四处寻找此菜，正好得叶尔担着大韭菜进京叫卖。皇帝的手下将穿着百鸟衣叫卖大韭菜的得叶尔叫进宫中。姑娘看见得叶尔就笑了，国王问姑娘为何发笑，姑娘说羽毛衣十分好看，大王为何没有？如果大王穿上一定好看。国王为了讨姑娘欢心，就与得叶尔换了衣服。国王穿上了羽毛衣，得叶尔换上了龙袍 。姑娘非常高兴，又让国王挑起菜担出宫门去卖菜。国王绕了几圈返回宫门时，身穿龙袍的得叶尔坐在龙椅上发话，让左右将这个擅闯宫廷的卖菜人杀掉。从此，得叶尔当上了国王，柳树姑娘当上了娘娘。

李马氏讲述的这个故事充满了满族特有的风情特色。她是以满族刺绣枕头顶的习俗为引子入话的：

早先年，睡觉的枕头有二三尺长，枕头两端各有一个四四方方的顶，叫枕头顶。不管穷家富家，枕头顶都用五彩丝绒绣上各式各样的图形：飞禽走兽啦，花草虫鱼啦，也有绣人物的，还有绣字儿的。字儿有满文、汉文两样。谁家的姑娘媳妇手巧不巧，看看枕头顶就知道了。有这么一副枕头顶，上面绣了一段故事，还配有一首诗，诗是这么说的："三尺韭菜乌兰西（乌兰西是满语"官府"的意思），拿着龙袍换鸟衣，金花姑娘巧定计，暗夺江山谁得知。"这段故事是怎么一回事呢？

这段引子证实了"百鸟衣"故事在满族民间的流传已经是家喻户晓、妇孺皆知了。百鸟衣换龙袍，穷苦猎人当上了皇帝，这一切全靠柳树仙女的佑助。满族民众将柳的信仰以及与之相关的故事浓缩在枕头顶上，以此来讨吉祥，盼富贵。

在满族的"百鸟衣"故事中，崇拜柳树是重要的母题。由这一母题才衍生出柳树女神化成美女与青年成婚，并引发出画中媳妇及百鸟衣的情节。崇柳是满族民间信仰的重要构成，满语"佛朵"是柳树，"佛朵妈妈"是满族始祖母神。柳叶在满族创世神

话中象征生育子孙万代的母体女阴。满族民众普遍将柳树女神看作是救苦救难的庇护神，民间素有祭祀“佛朵妈妈”女神的仪式传统。在这一故事中，猎手得叶尔母子贫病交加，但对于门前的大柳树却崇敬如神。得叶尔不仅爱护保养此树，还常常向柳树说许多赞美的话。母亲患病，得叶尔跪求柳树救助，感动了柳树仙子，她不但显灵治好老人的病，为母子盖好了房，还做了得叶尔的妻子。这段铺垫所反映的满族民俗风情十分贴切、自然，使人们能够充分感受到这个世界性的故事类型在我国满族民间流传中独特的地域与民族特色。讲述者李马氏不识字，并不了解这个故事在世界范围的多民族、多地区分布。只知道这是本民族的古老传说。同样，四川流传的羌族和苗族的同类型故事，其口头传承的文本也都具有浓郁的羌族、苗族特色。若对这些文本进行比较，不难发现，同一个母题的跨国型故事，其不同民族的特性是十分鲜明的。

在我国各民族流传的“百鸟衣”故事文本中，女主人公多为天女、神女、仙女，或动物化身的美女，这类故事与动物报恩的故事在情节构思上相类。但是，也有一些故事的女主人公就是凡间女子。她们不论是富家女还是贫家女，在貌美这一点上与那些神女是一致的。在美女被国王或其他强势人物发现的情节设置上，多数文本都处理为美女画像飞入宫中被国王得悉；但也有一些故事是讲国王的猎手进山发现了美女而后上报给国王的。这类故事虽没有“画中女”这一重要的母题，只有后半部百鸟衣的情节，但仍构成这一类型，并不失其生动性。例如，著名的朝鲜族故事家金德顺讲述的《百鸟衣》，就是一个富人“两班”的女儿与小长工私奔成亲的故事。故事中的小长工常去山林中捉鸟，妻子是被进山打猎的猎手发现后上报了国王，被国王强行召进了宫中。于是才引出夫妇定计，小长工身穿百鸟衣到王宫附近吹奏洞箫，得以与妻子团聚，又与国王换衣服，赶跑了国王，小长工当

上国王这一系列情节。朝鲜族的这一故事中并没有“画中女”这一母题，故事着意突出的是朝鲜族的民俗文化特色，例如，故事中“两班”贵族和“贱民”的对立：两班老爷反对女儿和小长工婚恋，要将女儿嫁给两班富人，才引出了女儿随长工逃婚；与汉族、满族故事中卖怪异的蔬菜有所不同。小长工的特长是善吹朝鲜族洞箫，善在山林捕鸟，因而美女在宫中听到的不是卖菜的吆喝声而是洞箫的声音等等①。由于同一母题的情节融入了不同民族特有的民俗生活素材，故而才使同一个“百鸟衣”故事形成了万花筒式的多样化风格。

二

从比较故事学的角度考察“百鸟衣”型故事是很有意义的。这里，我们重点将中国与日本两国的这一故事进行一下比较。“百鸟衣”故事在日本境内有两个亚型广为流布。两个亚型的共同特点是都有“画中女”这一母题，只是在故事的后半部分丈夫寻妻与之见面时，一种亚型与我国的“百鸟衣”型故事相类，另一亚型与“难题问答”型故事复合。“百鸟衣”故事在日本又称“绘姿女房（即画中女）·卖桃”型故事。在《日本昔话大成》中，这一型式被编为120A型，即AT465型。该型故事在日本分布很广，《日本昔话大成》中辑录有29个市郡采录的不同文本，充分反映了该故事在日本的分布流传状况②。日本的“卖桃型”故事的情节要素集中表现为两点，即：前半部都是美女画像被风刮入京城宫中（或富家豪宅、官家衙署）；后半部必有“换衣”、“卖物”，进而夫妻惩治了国王的情节。在日本的这一型式故事中，关键的情节是“换衣”、“卖物”，而不在于换穿的衣服是否是百种鸟羽制

① 《金德顺故事集》，上海文艺出版社，1983年版，第239页。

② ［日］关敬吾编：《日本昔话大成》第2卷，角川书店，昭和五十三年版，第266～275页。

成，所卖的东西是否奇异（如丈二的韭菜、九尺的葱）。在这些方面，中日两国的这一同类型故事存在着一定的差异。下面，我们列举几个在日本较有代表性的文本稍作比照。

1. 岩手县紫波郡的"卖桃"型故事。情节是这样的：某青年趁三天女在河中洗浴时，藏起一女羽衣，二天女飞上天后，滞留的天女只好做了青年的妻子。青年每日眷恋妻子不思劳作，天女便将自画像让青年带到田间，边干活儿边看画像。一日，画像被风刮进王宫，国王将女召入宫中。临去时，天女交给丈夫三个桃核，让其夫种下，三年后可进宫卖桃相会。天女入宫后不言不笑。三年后，青年到京城卖桃，天女听到丈夫卖桃的吆喝声，第一次发笑。国王命卖桃人入宫，为讨天女喜欢，国王主动和卖桃人换了衣服，并扮成卖桃人出宫卖桃。天女和丈夫马上下令关闭了宫门。从此，青年当上了国王，与天女在宫中过上了王家的生活①。

这一故事的情节设置首先是与"羽衣仙子"型故事复合，将画中女身份定为天女。接下来才是"卖桃换衣"的情节发展，最终以贫变富、民称王结局。这一型式故事在民间流传时，女主人公并非都是天女。如在冈山县阿哲郡流传的故事中，男主人公娶到的美妻就是民家女子，而故事中的种桃、卖桃、换衣等情节则都与岩手县的故事雷同。此外，"卖桃"型故事的男主人公也不都是扮做卖桃人，而是扮做多种商贩。如远野市的故事是卖柿子和梨；山形县最上郡的故事是卖栗子；福冈县筑上郡的故事是卖菖蒲；福岛县南会津郡的故事是卖荷叶；岩手县花卷市是卖扫帚；广岛县高田郡是卖花；山县郡是卖砂锅；福岛县磐城市是卖豆豉，等等。可见，在日本的这一型式故事中，所卖之物并不重要，重要的是卖物的吆喝声是夫妻约定的信号，是使美女首次发

① ［日］关敬吾编：《日本昔话大成》第2卷，角川书店，昭和五十三年版，第274页。

笑的媒介，成为引发强者、富者与弱者、穷汉交换服装乃至职业的条件，最终使弱者、穷汉得以战胜强者、富人。故事中所有卖货小贩的衣服，一概没有什么特殊的描述，叙事中只讲换穿了衣服①。而在中国流传的这一型式故事中，几乎在衣着上都特别渲染是以百种鸟羽或百种鼠皮、兽皮制成；在卖物上也都特别夸张为奇异的蔬菜。是稀奇古怪的衣服和奇异的蔬菜使美女愉悦发笑，才导致国王与穷汉互换身份，最终实现了两者的地位转换。

2. 宫城县伊县郡的“卖桃”型故事。情节为：某青年娶美女为妻。青年厮守着美妻不思种田，于是将美妻的画像带到田中干活。画被风吹到王宫中，王按画像把美女带回宫中。美女进宫后便不言不笑，丈夫扮成卖锅人到王宫前叫卖，女闻之始露笑容。王很高兴，将卖锅人召进宫来招待。半夜人静时，丈夫携妻逃走。因美妻所穿的王妃服装不便行走，丈夫就与妻子换穿了衣服。王发现后命人追赶，二人被追兵赶得精疲力尽。路遇大河，二人涉河而过。不料上岸后，夫妻二人全变成了雉鸡。由于丈夫生前身着王妃的华美服饰，因而变成的雄雉通体为美丽的羽毛；妻子因为穿了卖锅人的衣服，变成的雌雉羽毛就成为灰暗色了。这便是日本民间在祝贺新婚时往往要送新人一对野鸡的风俗来历。同时，新婚赞礼歌中所唱的“雄雉鸟，小松下，声声唤妻叫千代”也是源于这个故事②。

这个故事是“卖桃”型故事的变体，与“卖桃”型故事标准型式的最大变异是“换衣”的情节。故事不是夫妻设计让国王换穿卖锅人的衣服，尔后惩治国王巧得王位，而是丈夫与妻子换装

① ［日］关敬吾编：《日本昔话大成》第2卷，角川书店，昭和五十三年版，第268～274页。

② ［日］关敬吾编：《日本昔话大成》第2卷，角川书店，昭和五十三年版，第274页。

逃跑，最后以化雉结局。宫城县故事中的这一情节要素与中国“百鸟衣”故事的羽衣情节在构思上是否存在着微妙的相似联想，我们目前还不得而知。但是从结局逃生化雉来看，似乎与“百鸟衣”故事原型的穷汉变富、平民变王的题旨有悖，突出的已是夫妻忠贞化身为雉的爱情主题。

上列引述的这些故事，在日本都归入了“绘姿女房”类型。其中“卖桃”型故事与中国“百鸟衣”故事应属同一型式。只是中国的故事在所卖之“物”与所换之“衣”上普遍寄寓了浪漫离奇的想象，而日本的故事中“卖物”与“换衣”的情节均未作任何特殊的处理。两国的故事在设计使国王等强者落入陷阱这一结局上则是完全吻合的。

《日本昔话大成》在对“绘姿女房·卖桃”型故事的各地流传文本进行比较研究时，特别指出：日本的这类故事情节虽与欧洲一些故事中“国王以画像为媒介求婚”的母题有一定关联，但是就故事的主题与结构来看，终是与朝鲜、中国等亚洲地区的同母题故事更为接近。为此，《日本昔话大成》特别列出了中国“百鸟衣”故事的9个情节单元，以供日本的研究者比照。对中日两国的这一故事的比较，可以看出，“百鸟衣”故事在东亚地区的流传，应是存在着某种特殊而又密切的近缘关系的。

三

“百鸟衣”故事之所以在中国民间具有深厚的传承基础，在于这一故事畅快地表达了民众的精神意愿。故事中有两个要素十分符合中国普通民众的心理愿望：一是穷汉娶上美貌妻子。娶妻本是男子正当的人生要求，但是在传统的宗法制社会中，对于穷苦的农民、渔民、猎人、工匠、小贩，乃至流浪汉、乞食者等社会民众来说，这一要求竟是他们最大的人生困惑。我国民间流传有这样的俗语“做梦娶媳妇——净想好事”，足见对于历代社会的下层民众来说，娶妻并非人生易事。再加上“不孝有三，无后

为大”等封建观念意识对民间的长久浸润，娶妻生子、延续香火已构成相当一部分社会民众的精神压力。在“百鸟衣”故事中，人们的这一正常的人生愿望得到了充分满足，穷苦的男子不仅娶上了妻子，而且娶的还是美女，甚至是天女仙妻。另一个要素便是穷汉也能当上国王。这更是传统宗法制社会中饱受压迫的贫苦人、弱小者连做梦都不敢想的事。但是，在“百鸟衣”这类幻想故事中，这些被视为“卑贱者”的小人物仅略施小计，设一个有趣的陷阱，就把愚蠢的国王或社会上的其他强势人物进行了痛快地惩治。故事充分反映了贫苦的社会民众渴望翻身，希冀靠自己的聪明才智战胜强权获得幸福，彻底改变命运，实现与强者、富者互换位置的心愿。尽管现实生活是严峻的，惩治统治者，击败压迫者要靠严酷的斗争，但是在口传故事中，人们尽可以自由地运用想象，以十分轻松的喜剧情节轻易地达到目的，以缓冲一下精神上的压力，抚慰和平衡无助的内心世界。恩格斯早在1839年论述《德意志民间故事书》中，就曾对民间故事的题旨以及在民众日常生活中的功能做过精辟的分析，指出：“民间故事书的使命是使一个农民做完艰苦的日间劳动，在晚上拖着疲乏的身子回来的时候，得到快乐、振奋和慰藉，使他忘却自己的劳累，把他的硗瘠的田地变成馥郁的花园。民间故事书的使命是使一个手工业者的作坊和一个疲惫不堪的学徒的寒伧的楼顶小屋变成一个诗的世界和黄金的宫殿，而把他矫健的情人形容成美丽的公主。”“民间故事书还有这样的使命：同圣经一样培养他的道德感，使他认清自己的力量，自己的权利，自己的自由，激起他的勇气……”① 恩格斯的论述充分揭示了“百鸟衣”这类故事所具有的给社会民众以快乐、振奋和慰藉从而减轻精神重压的娱乐功

① ［德］恩格斯：《德国的民间故事书》，《马克思恩格斯论艺术》第4卷，第401页。

能，以及帮助他们认清自己的力量、权利、自由和激起斗争勇气的重要作用。尽管这类故事折射着封建专制下的上层社会以强凌弱、抢霸良家美女等严酷的社会现实，但是其表现形式与艺术手法却是饶有趣味和轻松活泼的，洋溢着平民的乐观主义与浪漫主义精神。这正是“百鸟衣”故事艺术魅力之所在。

（江 帆）

女性生活智慧的闪光

——“巧媳妇”故事解析

“巧媳妇”或“巧女”故事是赞美女性智慧的世界性故事类型。也是一个储量大、异文多、讲述频繁的常见故事类型。从故事的分布状况检测，欧洲和西亚、中亚等地的这类故事中的主人公多为未婚少女，往往是牧羊女、打渔女、农家女等。这些巧女以自己的绝顶聪明解答了来自强势阶层人物（国王、将军、官吏、财主等）刁难的各种常人难以回答的难题，最终获得了幸福美满的婚姻。所以，称“巧女”型较为适宜。在中国以至东亚，由于家长制的亲族关系传统的深刻影响，这类故事的主人公几乎无一例外地都是已婚的媳妇。故事中刁难或考验媳妇的难题，往往就出自封建家族中的“家长”类人物之口。这些常人难以回答的难题，最终都由聪慧的儿媳妇用绝妙的答案破解了。因此，中国的这类故事通称为“巧媳妇”故事。

在丁乃通编撰的《中国民间故事类型索引》中，按 AT 分类，巧媳妇故事的编码为 875。丁氏在这一编码下面，列有 20 世纪 60 年代以前中国境内流传的这类故事的各种文本 221 例，足见该类型故事在我国民间流传的广泛性与代表性。在此著中，

丁氏将上述221例文本大体按其情节的差异划分为875B1、875B5、875D、875D1、875D2、875F等几种亚型。与此同时，还把另外123例巧女型故事文本列入了876编码的范围。20世纪80年代以来的中国民间文学普查，证实这一类型故事在我国汉、满、蒙、朝、苗、壮、侗、瑶、土家、布依、锡伯、白、黎、土族等30多个民族中都是广为流传的。如《中国民间故事集成·辽宁卷》就记载了辽宁境内各市区、县流传的巧女故事52例①，以此统计测查，中国全境的巧媳妇故事文本应该不少于2000篇，可以想见，该类型故事在中国流传中形成的巨大而深厚的圈层。

二

“巧媳妇”型故事以女主人公运用奇巧智慧破解难题为核心母题，衍生出别具匠心的多样型式。以我国不同地域、不同民族流传的这类故事来看，主要有以下五种：

1. 智解隐喻型。这是中国巧媳妇故事最具典型性的型式。故事梗概为：公公准许三个媳妇回娘家探亲，但对她们分别提出下列要求：大儿媳可去三五天，二儿媳可去七八天，三儿媳可去半个月。返回时要分别带礼物回来，这些礼物都是隐喻谜语。这些难题最后由三儿媳或三人路遇的一巧女破解：三五天相乘，七八天相加都是十五天，三人都可回家半个月；所带的礼物“纸包风”是扇子，“纸包火”是灯笼，“纸包水”是伞。在不同的异文中，最为活跃多变的就是“物的隐谜”这一细节性母题。如有的故事中，公公索要的是“肉包骨”（枣）、“骨包肉”（鸡蛋或核桃）、不肥不瘦没骨头的肉（猪肚）；有的故事中隐谜是“呲牙瞪”（猪头）、“五眼全”（猪羔）等。在这类故事中，隐喻难题的

① 《中国民间故事集成·辽宁卷》，中国ISBN中心，1994年版，第998页。

数量一般都是根据儿媳妇的人数而设，如两个儿媳，就设两个隐喻题，由另一巧女帮助两媳解开谜底，最后该女因其聪明被娶为三儿媳。如三个儿媳则设三个隐喻题，三儿媳破解难题后，受到家长赏识而充任了当家人。有的故事还采取多次设置隐喻难题的方法三番五次考验众儿媳，最后由最小的儿媳智解隐谜而获胜。

智解隐喻型巧女故事中的隐谜破解，不光是对上述那些费解的数字词意做出猜测，还有一种是对更为隐蔽的叙事语意的内涵进行领悟，这类故事在表现巧媳妇非比寻常的智慧的同时，还具有启智教育的生活意义。在民间流传中，这两种相异的隐喻情节往往被一些出色的讲述者巧妙地融进同一个故事中。如辽宁流传的《灵媳妇》故事，就很好地运用了多次破解隐喻的手法，产生了绝妙的艺术效果。我们将在后面进行专门分析。智解隐喻型的代表性文本有：《放鹅女》①、《大儿媳》②、《聪明的王后》（朝鲜族）③、《巧媳妇》④、《巧姑》⑤、《九斤姑娘》⑥、《聪明媳妇》⑦、

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第805页。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第810页。

③ 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第815页。

④ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第539页。

⑤ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第585页。

⑥ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第743页。

⑦ 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第749页。

《这个家你来当》①、《聪明的媳妇》②、《聪明的阿丝术甲》（彝族）③、《老阿爸和媳妇子》（羌族）④，等等。

2. 巧解两难型。这是世界常见的巧女故事型式。基本梗概是：女主人公的公公（或官吏、国王）提出两难式的或自相矛盾的问题对其进行刁难或考验，例如，要求她既不能走路来，也不能骑着什么来；既不能穿着衣服来，也不能裸体来；既不许带礼物来又不许空着手来，等等。女主人公破解后，侧身坐在一只山羊背上，赤身裹着鱼网而来，手握一小鸟，献礼物时小鸟飞去。总之，女主人公以其独到的行为破解了两难。代表性故事有：《翠莲拿夫》⑤、《智斗县官》⑥等。

还有一种型式与上述故事情节既相近又稍有区别。这类故事中设置两难式难题的公公（或官吏、国王）不是提出不许女主人公做A或做与A相反的B这种两难的题式；而是要求女主人公在极有限的条件下必须完成A加B两件事，而提供的条件只能完成A，不可能完成B。但智慧的女主人公却把AB都做好了。例如，公公拿出七尺布（或其他定量的原料），命媳妇做一件衣

① 《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第751页。

② 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第592页。

③ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第895页。

④ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第1200页。

⑤ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第584页。

⑥ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第587页。

衫再做一条大手巾，或做一个褥单再做一个门帘。前两个儿媳妇都犯难了，三媳妇却做成了带长大襟的衣衫，既是衣衫，长大襟又可当大手巾用；或在七尺褥子上缝上两个扣攀，既是褥子，挂起来又是门帘，破解了两难题。这类故事的代表性作品有《三儿媳妇当家》① 等。

3. 巧妙避讳型。这是中国巧媳妇故事的常见型式。故事梗概为：公公姓名中有个字音在生活中常用，按中国传统的禁忌习俗，晚辈儿女、媳妇在说话时应回避这些字音。某公公名字中有“九”字，公公本人或公公的朋友有意考验儿媳，对话中有意大量用“九”字或与“九”谐音的词语，以此为难题，考验媳妇能否避讳。结果儿媳巧妙地避开了“九”字音，赢得了公公及众人的称赞。她所运用的替代词语为：“九”字是“三三”、“四五”、“一三五”；“九月九日”称“重阳”；“韭菜”称“扁叶菜”、“镰割菜”等；“酒”称作“烧黄三”、“烧刀子”、“连盅数”、“八加一”等等。这一型式的代表性文本有：《戒酒》②、《酒鬼的老婆》③、《村妇为丈夫禁酒》④等。

4. 反问难题型。也称“以难制难”型，也是常见的巧女故事型式之一。故事梗概为：某县官或书生故意出题刁难某农妇，这些难题不是模棱两可就是不着边际，或是有意羞辱对方。农妇没有直接回答难题，而是针锋相对地提出一连串的同类难题反问

① 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 806 页。

② 《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992 年版，第 812 页。

③ 《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 690 页。

④ 《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1997 年版，第 591 页。

对方或反嘲对方，迫使对方羞愧服输。常见的以难制难的互问有：男问："你公公一天能锄多少锄头的地?"女反问"你一天骑马走多少步的路?"男将一只脚踩在马蹬上，另一只脚落在地上，问："你看我现在是上马去还是下马来?"女将双脚跨在门槛上，一脚门里一脚门外反问："你看我现在是进门还是出门?"在不同的文本中，还有男向女要一条河水那样多的酒，山一样重的肉，与天一样宽与路一样长的布；女给对方拿来一个桶或斗，一杆秤和一把尺，要求对方先舀一舀河水多少桶？称一下山有多少斤？量一量天宽多少丈？路长多少尺？以便她照数去准备，表现出巧女的绝顶聪明。这类反问制难的情节常常和其他型式结合在一起，构成复合型故事。

5. 妙语巧对型。系以对联、对诗、对歌等机智语言取胜对方的型式。故事中的巧女对答如流，妙语如珠，直逼得对方心服口服。代表性文本有：《天上乌云梭》①、《聪明的媳妇》②、《灵媳妇》等。这类故事有时又和"傻女婿"故事复合在一起，把巧媳妇的妙语或诗句以歪打正着的手法由傻女婿在错用中弄拙成巧取得成功。这种复合型故事应属于AT875＋1687型或AT875＋1696G型。

二

巧媳妇故事在中国之所以流传深广，有其深刻的社会原因及文化背景原因。在中国几千年的宗法制社会中，其封建性特点的标志之一便是对女性的严格束缚。所有的家规、族规都有管束妇女的具体条例和道德规范，其中，对"媳妇"的管束尤为严厉。

① 刘守华、黄永林选编：《中国民间故事精选》，华中理工大学出版社，1993年版，第281页。

② 《四老人故事集》，中国民间文艺研究会山东分会编，1986年版，第280页。

她们位处卑下，不但家长家婆多有刁难，令其恪守妇道，操持家务，孝敬公婆；而且生活的周遭环境也要求她们言行恭谨，奉守忌讳，不得抗上顶撞，动辄得咎。为人妇子媳的女性只有俯首贴耳，终年累月劳作，才符合"妇德"的准则，被人道"女子无才便是德"。至于女子言谈说话更不被尊重，古有"儿媳人口不可用"的俗语，巧妇的嘴巧，能言善辩，自然是逆反之举。然而正是在这封建礼教的层层重压之下，民间文学中却创作了极其丰富多彩的"巧媳妇"故事，生动形象、痛快淋漓地揭露了男尊女卑的家长制压制女性的本质，讴歌了妇女的聪明才智，针贬了代表封建宗法势力的公公、官吏等人歧视妇女的愚蠢、丑恶行径。从这一点上看，"巧媳妇"故事实是对中国传统的宗法制社会压迫妇女的一种精神反叛，是对广大女性争取自身权利和解放的一种有力的鼓舞。这类故事在民间的流传，对增强妇女克服卑微心理，开启她们的觉醒意识，是具有积极的社会意义和重要的思想艺术价值的。

"巧媳妇"型故事在中国传统社会背景下能够广为流传，的确发人深思。如果将中国的"巧媳妇"故事与欧洲同类型的"巧女"故事进行比较，不难看出，这一相同类型的故事所展示的文化背景是不同的。在欧洲的这类故事中，几乎看不到做子媳者与公公斗智取胜的情节描述，只有渔夫、农夫、工匠等穷人之女用机智巧妙的应对战胜国王、贵人、将军，进而得到最高礼遇，直至被纳为王后；而中国的这类故事，突出的是媳妇战胜了对其进行刁难或考验的公公，从而奠定本人在家族中的地位，张扬的是一种男女平等的进步的社会意识。仅此一点，便具有极深刻的社会意义。可以说，中国的"巧媳妇"故事在世界同类型故事中是具有十分鲜明的本土文化特色的。

日本的"巧媳妇"型故事与中国的同型故事既相似又有重要区别。在《日本昔话大成》第11卷"昔话"类型中，仅载有1

例AT875型故事，讲的是男主人设两难式的难题（用灰做绳一千尺，双马背上备一鞍，是白牛又是黑牛等）刁难女仆或男仆，结果女仆巧妙解答了难题，或男仆妻子授意丈夫解答成功。这一型式在日本约27个县的农村都有流传。但是，各地的故事几乎都是主人与仆人、和尚和小徒之间的难题问答，仅有少量是女仆或男仆妻解难。此中还未发现有媳妇与公公斗智的故事。这一点，显然与中国同类型故事有着本质的差别。然而，在日本的难题求婚故事中，却有妻子以智慧帮助丈夫获胜，赢得了岳父赞许的复合型故事。从比较故事学的角度，我们也可以认定中国的巧媳妇故事是宗法性社会文化背景的产物。只有理解了这一生成背景，我们才能真正读懂中国的这类故事中究竟蕴涵有多少潜台词！

三

我国巧媳妇型故事的女主人公一般多是由公婆主持的大家庭中最小的儿媳妇。相比之下，其他长于她的妯娌们在故事中也不是憨傻女子，但她们确属一般的寻常女子。在刁钻古怪的公公面前，她们都是一筹莫展，望而却步，忍气吞声，循规蹈矩的家妇，代表了现实生活中的绝大多数女性。这类故事中巧媳妇惊人超常的聪明才智，自然成为饱受压迫的广大妇女渴望学习的榜样。所以，我国的这类故事多流传于家妇生活中或传统社会女子养成的家教之中，成为女孩子长大以后嫁为人妻承担媳妇职责的早期精神准备。在一代代人的反复传讲中，巧媳妇故事的内容日益丰富，情节渐趋复杂，人物性格也更加鲜明，显示出独特的艺术魅力。

在近年来采录的众多巧媳妇故事中，辽宁大连瓦房店的农民李建武讲述的《灵媳妇》是一篇较具代表性的作品，比较全面地展示了这类故事的艺术特色。这里，我们以此为例，看一下这类故事在艺术表述方面的特点。

《灵媳妇》故事讲的是有一个说一不二的老孙头，人送外号“一口音”。他在家里说什么不但不许别人还嘴，还常常刁难两个儿媳妇和有点木讷的三儿子。故事开始后即进入正题：

这天清早，他对三儿子说：“虎子，今天你牵只羊到集上卖，回来用羊驮二升米！”虎子一听傻了，羊卖了还用羊驮米，这不难为人嘛！他怎么也琢磨不透他爹的道道儿。只得一声不吭牵着羊，拿着条面袋子上路了。虎子心眼儿短，他一边走一边哭。来到了一条河边，河边有个姑娘洗衣服，见虎子哭得挺伤心，就问他为啥哭？虎子就把他爹叫他卖羊买米的事儿说了一遍。姑娘听了笑了笑，说：“这容易，我家去一趟，你在这等着！”说完就走了。虎子不知怎么回事，只得站在河边傻呵呵地等着。姑娘来了，手里拿把剪子，虎子也没开腔。直到姑娘把羊毛剪下来，对他说：“你把这羊毛卖了，买米驮回家。”虎子这才明白了爹爹的道道儿。

这以后，老孙头便把这姑娘给虎子娶回家，做了三儿媳妇。他也有了出难题较量的对手。这是用巧女初解难题获胜成为老孙头的儿媳作为故事的开篇，接下来，故事安排了三段式，把老孙头从刁难众媳妇推向了集中对付三儿媳的故事高潮。

三段式的第一段是在山上剥苞米的场院，老孙头命大媳妇回家弄点“骨包肉”（鸡蛋）给他吃；又命二媳妇回家给他取点“肉包骨”（枣）吃。两媳妇犯了难，只好问在家做饭的三媳妇。当她们给公爹送去时，老孙头一追问，知道又是三儿媳点破了他的道道儿。于是，老孙头决定回家非出个难题憋憋三儿媳不可。第二段的高潮场景在家里。老孙头回来就命三儿媳做点“无米饭”给他吃。

三儿媳一听，知道公公在憋问她，就放下手中的孩子，刷了刷锅，添上两瓢水就烧。烧了一会儿火，孩子在炕上哇啦哇啦直叫唤，她就对一口音说：“爹，你拿擀面杖，吹个

响给孩子听听。”一口音一听，这哪是话，就火了：“他妈个巴子，这高帽子没个眼儿能吹响嘛？”三儿媳听他这么说，笑了笑说：“爹，没有米能做饭吗？”一口音被三儿媳顶得一句话也没有，头也不抬，走了。

故事进入中段，老孙头气急败坏不服输，干脆拿三儿子撒气。

这天，一口音正在扫院子，来了个相面先生。相面先生看了看一口音，就说：“哎呀，你这老头有福气，家里家外不受气。”话音没落，就被站在旁边的三儿子接过去了：“他还没有我有福，摊上一个好媳妇。”一口音听三儿子夸媳妇，火就来了，拿起扫帚就打。三儿子受不了，就往家里跑。跑到家里就对媳妇说：“不好了，咱爹撵着来打我，快点想个法儿。”三媳妇不慌不忙把虎子藏在门后。一口音进来了，怒气冲冲地问：“那个小鳖羔子哪去了？”三儿媳说：“爹，你消消火，为什么事你要打他？”一口音说：“这畜生打断了我的话把儿，我今儿个得好好教训教训他，他哪去了？”三媳妇说：“爹，今个不是刮西北风吗？他去挖风根去了。”一口音一听，这简直不是话，就说：“风还能长根吗？”三媳妇接上话茬儿：“话还有把儿吗？”一口音被噎得一句话也说不出来，脸憋得发紫，心里发狠：你敢顶我，我非叫儿子休了你不可。第二天，一口音硬逼着儿子把媳妇休了。

故事到此并没结束，而是一转出现了新的波折。一口音的三儿子打死了邻居老孟家的花猫，老孟婆天天趴在墙上骂，让一口音赔银子，闹得一口音坐立不安。他没了办法，只好让三儿子快去请媳妇回来。最后，终于在一口音亲自向三儿媳赔了不是之后，三媳妇才答应回来和泼妇老孟婆较量。故事情节发展到此，已经显示出巧媳妇远远胜过了公公的聪明才智，在两人的较量中已占了上风。故事的第三段是结局段，采用了顺口对谣的口头韵

文形式：

三媳妇问他："爹，老孟家过去和咱家没有来往吗？"一口音说："有哇，她借咱一把勺子和一只柳罐斗都给弄丢了。"三媳妇点了点头，说："爹，这事你放心，包在我身上。"第二天，吃早饭的时候，老孟婆还趴在墙头上骂，骂完了，就念叨：

小花猫上东墙爬西屋，
上墙不沾泥，
进屋不沾土。
上墙为抓雀，
进屋抓老鼠。
打死为何故？
毛不算，皮不算
交官还值二两五。

三媳妇站在院子里听，等老孟婆子念叨完了，就说：

老孟婆你别骂，
你借俺家那个饭勺把，
千木推，万木刮，
交官还值二两八。

老孟婆一听，我让他赔二两五，她叫我拿二两八，我这不吃了亏吗？得赶紧走。老孟婆下了墙头，就想溜。

三媳妇见老孟婆没吱声，知道她熊了，赶忙说：

老孟婆，你别走。
你借俺家那个柳罐斗，
金镶边，银镶口，
交官还值二两九。

老孟婆一听，还要赔二两九，妈呀，这拿什么赔？她头也没敢回，三步并作两步往家跑，跑进屋，"咣当"一声把

门闩上，再也没敢露面。

打这以后，老孟婆再也不到街上放泼了，一口音也再不跟媳妇们憋心眼了。

从上述这一有代表性的文本中可以看出，巧媳妇故事的情节构成可以是单纯的一段式的，也可以是两段式、三段式的，甚至还可以与其他相近的故事情节复合成更多段式的连环性故事，如果把所有巧妇解难的情节串连起来，完全可以构成一部说不完的故事。

(江 帆)

"一字不识"当驸马

——"皮匠驸马"故事解析

向来重视知识、才学的中国人，无论在教育子女，还是挑选女婿上，把知识看得比金钱还重要。虽然他们不是人人都有"万般皆下品，惟有读书高"的想法，但是"路不走不平，人不学不成"的思想却十分普遍，老百姓深深懂得"金钱越用越少，知识越学越多"的道理，羡慕"秀才不出门，能知天下事"的能耐。相信"有才有学百事通，无知无识死胡同"。然而就是这样才学、地位相差悬殊的两类人，在老百姓创作的"皮匠驸马"故事中相聚一起，制造出让人忍俊不禁的艺术效果。

一

宰相的女儿想找一个有才学的人，宰相以一篇无人能认的"番文"挑选女婿。外地皮匠站在番文榜前不停的嘀咕，被误成是念番文，侍卫强行将其带入府中。宰相见他一表人才，又会念

番文，毫不犹豫地将小姐许配给他。

新婚之夜，小姐得知丈夫是个一字不识的皮匠，非常后悔。但事已至此，她只好想办法帮丈夫应付达官显贵的恭贺。皮匠以“瘪古是盘古的爹”唬住了众人，又用手势哑语吓跑了番军，从而受到皇上的嘉奖。

这是一则流传在浙江一带的《皮匠驸马》①，与此相似的故事在辽宁、内蒙、新疆、山西、湖北、四川、浙江、云南、福建、广西等地流传。就福建省来说，它就在建宁、龙溪、仙游、大田、石狮、惠安、漳州、永春、南平、连城、霞浦、福清、连江、罗源、政和、龙岩等多个县市仍有口头传承②。由此看来，“皮匠驸马”构成了一个颇受中国民众欢迎、充满喜剧色彩的故事类型。

与该类型相应的故事被斯蒂·汤普森增订的《民间故事类型》列为924A“僧侣和商人用手势讨论问题”，而较早注意该类型故事中国形态的德国学者艾伯华，在《中国民间故事类型》一书第194号位置中，将“鞋匠成驸马”的故事情节概括为：

1. 公主要选一位有学问的人。
2. 由于误会鞋匠被选中了。
3. 通过误解鞋匠解决了各种难题。
4. 他终于得到了幸福。

该书还列出了6篇异文的出处和母题变化的情况③。丁乃通著《中国民间故事类型索引》，以9篇故事异文为根据，对中国

① 《皮鞋匠成亲》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第741～743页。

② 《中国民间故事集成·福建卷》附录，中国ISBN中心，1998年版。

③ ［德］艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第287～288页。

式的情节进行了概括。笔者依据近年中国出版的民间文学集子，又找到了该类型故事的25篇异文，并将该类型故事的情节概括为：

进城：皮匠进城要么做生意，要么想同赴京赶考者一道长见识，要么父母逼他去学知识。路上，皮匠觉得赶考者说话很文雅，就默记于心。

揭榜：皇榜前人山人海，但没人敢揭。皮匠或因上厕所没纸，扯下皇榜，或因说句"一字不识"被误为能看懂榜文，招为驸马。

答题：为考验新婿才学，皇帝、大臣、和尚用口试和哑语手势进行考试，皮匠回答时，由于对方误解顺利过关。

我国"皮匠驸马"故事大多遵循上述结构进行传承，但随地域和民族的差异，显示出较为明显的个性。

流传于湖北宜昌的"皮匠驸马"① 故事讲道，一个因学皮匠没学成的小伙子，回家种田、娶妻，却怎么也不开窍，媳妇为得娘家乌金贡品，将答案告诉丈夫让他在家背两句诗，然而临上场时，丈夫还是忘得一干二净，媳妇一气之下退了婚。

皮匠的爹为了让皮匠长点见识，就让他为京官挑担。一路上皮匠觉得很普通的事物，从京官的口中说出来变得文雅好听，皮匠好奇地记住了。皮匠因在皇榜前说了句"一字不识"选为驸马。

满腹经纶的大驸马和二驸马不服气，要试试三驸马的才学，却被三驸马从京官口中学的几句话弄得狼狈不堪。而皇上用手势哑语与皮匠对话，因皇上的误解，使"一字不识"的皮匠被当作知识渊博的驸马享受荣华富贵。

---

①《皮匠驸马》，见余贵福采录《野山笑林——刘德方故事选集》，大众文艺出版社，1999年版，第167～173页。

该故事的讲述者是善于驾驭诙谐幽默语言的宜昌故事家刘德方。从故事的结构看，它的前半部分是典型的呆女婿故事情节，以它作为故事的开头，对主人公形象的完整性起到了很好的铺垫作用。

如果说宜昌《皮匠驸马》故事糅合了“呆女婿”故事情节的话，那么流传在贵州布依族的《鞋匠与小姐》① 则变成了一则呆木又不乏机灵的皮匠来接受婚姻考验的故事了。

大户人家的小姐自恃才高，用续诗选婿贴出招亲榜。一位学问高深的和尚看了招亲榜，将续好的诗交给鞋匠。鞋匠以此诗揭榜，果然应招。

新婚之日，得意的小姐吟出“握狼毫写请帖南来北往”，却被丈夫以“拿鞋刀割牛皮东拉西扯”相对。小姐嫂子送来放有一只筷子的一碗汤圆，鞋匠随口吟出“独木桥难行”，让她十分难堪，也使她转而相信皮匠才学高深。

然而纸还是包不住火，鞋匠真实身份最终被小姐识破。既然自己已经嫁给皮匠，她只好想办法帮皮匠蒙骗父亲对他的考验，妻子叫鞋匠如何应对，想不到鞋匠竟将“孔夫子”说成了“扁夫子”，幸亏他还算机灵，改口说“扁夫子”是“孔夫子”的爹，才没有露出马脚。在丈人家住了好久的鞋匠，想叫小姐一同跟他回去，可小姐不愿跟他走，最后又是请和尚帮忙，才使小姐同意他的要求。

鞋匠的成功，和尚和小姐教他的几句话起了关键的作用。故事没有汉族同型故事的科举考试内容，而是以我国南方对歌吟诗找婿习俗为背景。故事中的小姐的泼辣大胆和开朗大方，鞋匠聪明机灵而又带有几分憨厚的性格刻画得鲜明突出。

---

①《鞋匠与小姐》，见《中华民族故事大系》第 3 卷，上海文艺出版社，1995 年版，第 940～943 页。

在笔者所见到的该类型故事异文中，福建的《砧鞋驸马》①结尾别出心裁。

驸马爷与智能和尚用手势对完话后，觉得自己的身份已经被智能和尚知道了，他急忙回府告诉了公主。公主害怕皇上惩罚驸马，就把驸马真实的身份报告皇上，请皇上开恩，饶驸马一命。皇上得知这一消息，犹如晴天霹雳。一日驸马爷外出打猎，皇帝命人用有毒的烧鸡和干粮毒死他，想不到毒死了大雁和老虎。驸马爷来个顺水推舟，说大雁和老虎是自己射杀的，于是人们又封他为神箭手。不久边关告急，倭寇入侵，驸马受命领兵杀敌。为了挡住驸马的神箭，倭寇每人屁股上挂一面大锣，当他们看见驸马，一个个吓得魂飞魄散，他们拼命地往回逃，此时脚后跟不断地勾起小石打在屁股上，发出"当、当、当"的响声，倭寇以为是驸马的神箭，庆幸自己若没有铜锣，早已命丧黄泉。驸马却乘人不备，带着公主扮成百姓逃到天涯海角隐居起来，过着平民生活。故事结尾幽默诙谐，具有强烈的喜剧效果。

综观中国"皮匠驸马"型故事的诸多文本，它们思想的表达和艺术效果的实现，主要是由于"语言误解"造成的。因此笔者认为"皮匠驸马"型故事的核心母题应该是"语言误解"。

二

一则故事，无论其篇幅长短，也不管它是严肃还是诙谐，都寄寓着讲述人朴素的思想。具有戏剧化情节和幽默语言的"皮匠驸马"型故事包含着什么样的思想呢？笔者以为该类型故事虽然各有千秋，但重视知识、嘲讽科举的思想却表现得十分显眼。

聪明灵巧的皮鞋匠阿福"羡慕读书人，对人常说，我若能和

① 《砧鞋驸马》，见《中国民间故事集成·福建卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 683～685 页。

读书人吃一餐饭，就是死也瞑目了"①。

屠夫父亲想让儿子"给秀才挑行李，可以跟着一路识些字，出门学学见识"②。

老宰相遍访京城年轻人，没有一个人的才学令他满意，只好贴出招贤榜，挑选女婿了③。小姐以诗文"门前有槐树，是奴亲手栽"招夫选婿，并在诗旁附言"如能续好这两句诗者，不论贫富，定以身相许"④。

皇帝打算给女儿找一个"文墨高"的女婿，"榜上写明百天之内，谁把这上头的字认全，就送他进宫，招为东窗驸马"⑤。

鞋匠在与读书秀才，公子相公相处的日子里，也十分仰慕他们的才华。阿福听公子将"犁耙"说成"昆仑角"，感叹"读书人就是读书人，喊法特别好听"⑥。

鞋匠听念书人将雨后太阳晒过的红泥地，说成"日晒淤泥卷末"羡慕不已，"念书人嘴里出来的都是学问"⑦。

---

① 《聪明的皮鞋匠》，见广西民间文艺家协会主编《广西民间文学作品精选·钟山卷》，广西民族出版社，1991年版，第127～129页。

② 《皮鞋匠成亲》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第741～743页。

③ 《鞋匠与小姐》，见《中华民族故事大系》第3卷，上海文艺出版社，1995年版，第940～943页。

④ 《"一字不识"招驸马》，见孙剑冰采集《天牛郎配夫妻》，上海文艺出版社，1983年版，第79～87页。

⑤ 《聪明的皮鞋匠》，见广西民间文艺家协会主编《广西民间文学作品精选·钟山卷》，广西民族出版社，1991年版，第127～129页。

⑥ 《"一字不识"招驸马》，见孙剑冰采集《天牛郎配夫妻》，上海文艺出版社，1983年版，第79～87页。

⑦ 《皮匠驸马》，见《京山民间故事集》（湖北），中国民间文艺出版社，1990年版，第420～423页。

上面的引文说明在"皮匠驸马"型故事中，无论是鞋匠、大户人家，还是宰相、皇上，他们看重的是知识，仰慕的是真才实学、随机应变。于是他们对在学习和运用知识时食古不化、呆板僵化进行抨击，以辛辣的语言嘲讽封建科举考试的种种弊端，湖北京山的《皮匠驸马》① 即是典型。

科举时代，私塾先生的独子，不愿跟父亲读书，他对父亲说："三教九流固好，如今种田为高，汝子不愿读书，一心躬耕勤劳。"其父作诗劝子："读得书多胜大丘，不须耕种自有收。白天不怕亲朋借，夜晚何患盗贼偷。家家有酒家家醉，处处逢人处处留。天旱无雨干不死，一生快乐到白头。"儿子立即接过话题："落榜是不农不秀，中举乃不香不臭，大压小来强欺弱，无功怎能受福禄？"

故事将父子冲突安置在科举考试的背景下，反映了当时人们对这种制度的两种态度。在一些故事中，虽然没有直接提及科举考试，但是皇上所招聘的驸马，应该是科举考试中的头名状元。然而经过皇宫严格考试挑选的驸马竟是个"一字不识"的鞋匠，这不是对封建科举制度的嘲讽，又是什么？

操纵招婿考试的达官贵人和文豪学究们，一个个饱读诗书，却又不求甚解，为了保全自己的脸面，常常不懂装懂。无论他们对"一字不识"的理解，还是皮匠对"瘪古"、"扁夫子"的回答，明知漏洞百出，却没有一个人进一步追问，其根本原因是维护自己尊贵的脸面，就是连身上蘸满墨水的蚂蚁、苍蝇爬在白纸上留下斑斑痕迹，也赞不绝口地说这是"绝妙"的文字！至此老百姓用轻松幽默的语言，将达官显贵、文人才子的虚伪面纱撕得粉碎。

人们在听该类型故事时，常常被故事的情节和语言所吸引，

---

① ［德］柏格森著：《笑——论滑稽的意义》，中国戏剧出版社，1980年版，第59页。

发出忍俊不禁的笑声。而制造这种艺术效果的就是讲述者驾驭喜剧艺术的高超技巧，具体表现在：故事中经常出现关键语言的模糊性，面对着这一关键语言，往往因人、因时、因地不同而有不同的理解，其意义也就千差万别，有时甚至出现截然相反的理解。诚如柏格森所言："当一个情景同时属于两组绝不相干的事件，并可以用两个完全不同的意识来解释的时候，这个情景就必然是滑稽的。"① 福建流传的《砧鞋驸马》是对这个理论极为精妙的注解。

智能和尚一见驸马，脚跟在地下顿了三下。和尚伸出一个指头，驸马爷伸出两个指头；和尚伸出三个指头，驸马爷伸出五个指头；和尚在肩胛上拍了拍，驸马爷在脚后跟拍了拍。

驸马爷与和尚一来一往的动作语言，二者的理解理应相同或相近，然而他们的答案又是如此的天壤有别。经过这次的一比一划，智能和尚对驸马爷佩服得五体投地，禁不住在皇上面前大赞驸马爷的才智聪明和谦虚谨慎的为人：

贫僧一见驸马，用脚顿三下，表示三世尊佛；驸马爷便拍着肚皮，表示有满腹经纶。贫僧伸出一个指头，表示太极；驸马爷就伸出两个指头，表示两仪。贫僧伸出三个指头，表示三皇；驸马爷就伸出五个指头，表示五帝。贫僧拍着自己的肩胛，表示对驸马爷的赞扬；驸马爷这时拍着自己的脚后跟，表示不要过奖。可见这驸马爷不但满腹经纶，其为人也谨慎虚心。

其实，驸马爷对这些动作却是在害怕智能和尚识破真相的心理作用下作出的解释。

因为和尚一见到我，就顿着脚，表示鞋破了；我只好拍

---

①《砧鞋驸马》，见《中国民间故事集成·福建卷》，中国 ISBN 中心，1998 年出版，第 683～685 页。

着肚皮，承认自己会补。和尚伸出一个指头，说要补一只；我伸出两个指头，叫和尚两只鞋都补。和尚伸出三个指头，表示工钱算三两银子；我就伸出五个指头，表示要五两银子。和尚指着肩膀，要补牛肩皮；我拍脚后跟，表示只能补牛腿的皮。和尚看见这情景，不愿补，就回去了。

以手势语言考验皮匠的才学，是"皮匠驸马"型故事的共同情节，这一情节模糊而易出现歧义，不同地位、不同身世，乃至同一人在不同的环境中，面对同一动作语言，他们只能作出符合自己当时心理的解释。故事里的皇上也好，宰相、和尚也罢，他们采用这种方法，无非是更好地保护自我的脸面，"这么不管他的才学如何，从他的手脚对答上看得出来。即使我们输了。我们也不会失大格"①。因此由同一动作，作出相异悬殊的解释，也就创造出滑稽，故事在令人捧腹的笑声里，寄寓着深邃的思想。

如果说动作、形体语言的模糊歧义创造的喜剧效果具有世界性的话，那么对汉字话语理解的差异性所导致的故事喜剧风格，则具有浓郁的中华文化特色。

中国"皮匠驸马"型故事中的皮匠都是因为在皇榜前说了一句"一字不识"、"一个字不认识"被招为驸马的。为何出现这种情形呢？原来皇宫内的官员是这样理解的，"天下这么多文字，只有一个字不认识，才学也是不浅啊，既然认得所有字的人没有，只有一个字不认得也可以了"②。显然皇宫里的人将这句话的重音放在"一字"上，即"只有一个字不认识"，而皮匠自己所说的"一字不识"，没有重音和停顿，其意为一个字也不认识。

---

① 《屠夫当驸马》，见《十堰市民间故事集》，资料本，1987 编印，第 375～379 页。

② 《皮匠驸马》，见王作栋搜集整理《新笑府》，上海文艺出版社，1989 年版。

由于读音不同，使同一话语的意思恰恰相反，从而在不协调中产生朗朗笑声。

中华汉字丰富繁多，但是汉语的读音是由有限的声母和韵母组成的，这样就势必产生音近、音同而语义完全不同的字、词，二者搅和一起，生发出不同凡响的艺术效果也就不难理解了。

当皮匠被召进宫中，跪在皇帝面前，皇帝询问番诗内容，此时长跪的皮匠提醒皇帝“我个人站到”。这句话却被皇上身边臣子听成“呵！我认为是战表！”皇上又问：“既是战表，外国写了开战的日期没有呢？”皮匠以为是问臣子，没有理会。大臣见皮匠不答话，急忙催皮匠说：“皇上在问‘既是战表，外国写了开战日期没有’哪！”皮匠听了一惊：“他问我的？要我说的呀？”大臣一听：“呵！他说‘它问我的，要我说的呀！’”“哦？要你说为定。”皇上放心了，“那就好办哒！到时候你听我的，我什么时候说打，你再说打；我没说，你就不说。”皮匠说：“啊，只有皇上说话算数！”大臣一听：“呵，他说‘只有皇上说话算数！’”皇上说：“那是当然！传旨，招为驸马！”①

在“皮匠驸马”故事中，皮匠从秀才口中学的几句话与老学究考查他学问时要回答的问题读音相近。老学究问皮匠读过什么经书，哪一卷，写过多少篇文章，皮匠回答“麦倒猪惊”（经）、“日晒沙泥卷”、“风卷芦席万万片（篇）”，老学究觉得皮匠学问太深，再问下去，恐怕自己难以下台。

这些因读音相近出现的歧义，使人产生顿悟感而让人发笑。

本类型故事的主角皮匠，是一个集憨厚、机智于一身，饱含幽默诙谐情趣的艺术形象。

三个大念书人，一来就站在皇城门外看榜，左看右看，

① 《“一字不识”招驸马》，见孙剑冰采集《天牛郎配夫妻》，上海文艺出版社，1983 年版，第 79～87 页。

都是懂的少，不懂的多，个个感到招驸马没门，便都折转回去了。鞋匠呢，——也挤上去看那个榜，从后半晌一直看到太阳落，他还在看嘞。

有学问的师兄师弟和皮匠三人凑上前看去了，师兄师弟看了半天，认不得走了。

鞋匠买了几个柿子，吃一口，看一眼，一共吃了九十九口，看榜人以为他是吃一口，就认识一个字。①

这个“一字不识”的皮鞋匠，道貌岸然地站在那里认真地看榜，仿佛胸有成竹、满腹经纶的样子，让人啼笑皆非。

“皮匠驸马”型故事，以极富特色的有声语言和颇具个性的无声语言，从内到外将中国民间故事的喜剧艺术表现得淋漓尽致。

三

“皮匠驸马”型故事源头在哪里？目前还没发现可据考查的文献资料，但是故事以吟诗选婿和科举考试为背景构建故事，以及极富喜剧性的语言，似乎透露出某些信息。笔者以为该类型故事是在我国对歌吟诗挑选女婿民俗的基础上孕育出来的。由于科举制度的深远影响，民众便将他们对科举应试的不满情绪和选婿时盲目追求才学的愤慨，以故事形式宣泄出来，用诙谐幽默的语言嘲讽社会丑态。故事的主题、情节、语言大约在明清时代走向了定型化。

尽管中国“皮匠驸马”故事具有共同的源头，但是受到南北地域文化的影响，该类型故事在我国呈现出明显的南、北两大传承系统。

南方传承系统，指长江流域以南诸多省份流传的“皮匠驸马”故事。该系统内常常询问皮匠谁是最早的开天辟地者，答案都是盘古的爹——瘪古、扁鼓、石扁王；用手势考试皮匠的均是

① 《鞋匠招驸马》，见尹译讲述、范金荣采录《真假巡按》，山西古籍出版社，1998 年版，第 152～156 页。

皇帝。同时皮匠以他熟悉的南方农家生活现象回答达官贵人的考验，诸如“天干地拆”、“母猪拱经”、“犁耙凸筋”、“田开大经”等，使该系统故事闪烁着我国南方浓郁稻作文化的特色。

长江流域以北流传的“皮匠驸马”故事，属于北方传承系统。故事绝大部分是考核皮匠读什么书，师傅是谁，皮匠的回答常为“日晒沙泥卷”、“风卷芦席万万片”；读书的师傅是孔扁头、孔二扁头、面扁头等，并且有让皮匠写字的考试内容等。北方地区传承的“皮匠驸马”故事变异性不大，内容几乎如出一辙，这个系统内的“皮匠驸马”故事较南方系统更具儒家文化气息。

（林继富）

“全知全能”的幸运儿
——“梦先生”故事解析

民间故事中许多引人入胜的叙说都是围绕小人物命运的转变来展开的。有的驰骋美丽的幻想，构造神奇境界，让主人公借助某种神秘力量获得财宝与幸福婚姻，摆脱贫困与不幸；也有的故事完全在现实背景上，通过艺术虚构，让主人公在偶然巧合境遇中时来运转，获得意外成功。“梦先生”属于后一类，它不仅在中国而且在其他许多国家的口头文学中具有广泛影响，成为一个公认的世界民间故事类型。

一

本故事中的小人物，因宣称自己会做梦或者会卜卦而具有“全知全能”的本领，他荒唐的自我吹嘘，由于偶然巧合竟一再应验，于是被人们作为“活神仙”看待而名利双收，摆脱了贫困

和遭人歧视的处境。丁乃通按AT分类法，在《中国民间故事类型索引》中，把它列为1641"全能博士"型，引录各地异文50余例①。由于这类故事在中国最流行的名称是"梦先生"，我们便以它作为类型名称。20世纪80年代以来，各地在民间文学普查中，又采录到大量富有地域与民族特色的异文。它在西藏和四川藏族口头文学中似乎流行最广，有《猪头卦师》②、《懒汉》③、《扯索卦的懒汉》④ 等地方异文，它们均从《尸语故事》中《猪头点验大师》⑤ 演变而来。其他地区的异文则有新疆的《算卦先生》（维吾尔族）⑥，宁夏的《"梦先生"的故事》（回族）⑦，四川的《黄蜞蟆》⑧，湖北的《黄蛤蟆》⑨，福建的《懒汉占卜》⑩，

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版，第444页。

② 《猪头卦师》，见《中华民族故事大系》第2卷，上海文艺出版社，1995年版，第137～143页。

③ 《懒汉》，见《泽玛姬》，人民文学出版社，1963年版，第133～140页。

④ 《扯索卦的懒汉》，见肖崇素《奴隶与龙女》，中国少年儿童出版社，1957年版，第116～124页。

⑤ 《猪头点验大师》，见李朝群译《尸语故事》，西藏人民出版社，1983年版，第106～113页。在王尧编译的《尸语故事》的另一版本《说不完的故事》中，称为《好运道的卦师》，青海民族出版社，1962年版。

⑥ 《算卦先生》，见《中华民族故事大系》第2卷，上海文艺出版社，1995年版，第533～537页。

⑦ 《"梦先生"的故事》，见《中华民族故事大系》第1卷，上海文艺出版社，1995年中文版，第971～976页。

⑧ 《黄蜞蟆》，见《中国民间故事集成·四川卷》上册，中国ISBN中心，1998年版，第621～623页。

⑨ 《黄蛤蟆》，见《巧媳妇》，长江文艺出版社，1982年版，第268～272页。

⑩ 《懒汉占卜》，见《中国民间故事集成·福建卷》，中国ISBN中心，1998年版，第749～751页。

山西的《梦先生》①，陕西的《黄蛤蟆》和《梦先生》②，吉林的《姚发算卦》③，辽宁的《梦神仙》（满族）④等篇。这里列举的是最具代表性的文本，实际上它的足迹已遍及全国。

在上述文本中，特别值得我们注意的是见于《尸语故事》的《猪头卦师》及其口头异文。藏文《尸语故事》，大约在11世纪时就开始流传，并形成了13章或21章的规模。它脱胎于一部印度古代民间故事集《僵尸鬼故事》，但主要是沿用它大故事里套小故事的连环穿插式结构，将许多小故事有机地串联在一起，以增强其曲折和趣味⑤。在《尸语故事》的几种刻印本和手抄本中，都有《猪头卦师》这一篇，名称和内容大同而小异，有的称为《猪头卦师》，有的叫做《懒汉奇遇》。载于李朝群所译《尸语故事》一书中的文本则题为《猪头点验大师》，主人公是一个什么也不愿去做的懒汉，贤慧的妻子总是鼓励他出外干活。有一天出门打猎，由于粗心大意，把马匹和猎犬都丢了，偶然间看到公主脖子上挂的"灵魂玉"丢失在地上被牛粪盖起，接着又有人把牛粪贴在墙上；当国王寻找"灵魂玉"时，他装模作样地用猪头卜卦，一下子就从牛粪饼里找到了"灵魂玉"，于是成了远近闻名的"猪头点验大师"。随后罗刹国国王图谋侵占西藏，派遣罗

---

①《梦先生》，见《真假巡按》（尹泽口述故事集），山西古籍出版社，1998年版，第144～147页。

②《黄蛤蟆》、《梦先生》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第661～664页。

③《姚发算卦》，见《中国民间故事集成·吉林卷》，中国文联出版公司，1992年版，第920～922页。

④《梦神仙》，见《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，1984年版，第184～187页。

⑤刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第626～630页。

刹女前来西藏做皇后，害死了一个又一个国王，猪头卦师偶然间偷听到罗刹夫妻的谈话，便借口做法会送鬼，让罗刹鬼现出凶恶丑陋原形，随后“将滚烫的油浇在它俩的头上，一会儿的功夫，它俩就烧焦了”。最后懒汉获得国王赏赐，高高兴兴回到妻子身边。讲述人插话道：“这人不但走好运，还有一个好老婆。”故事中和罗刹鬼作斗争的情节，明显是从印度故事中移植而来，染有浓重的神秘幻想与原始信仰色彩，保留着《尸语故事》早期文本的印记。故事中又有着民族风情（如将牛粪饼贴在墙上晒干作燃料）与民族心理的鲜明表现，可以看出是融会藏族人民智慧与情感的口头语言艺术创造成果。

除《猪头点验大师》这一篇之外，其他几篇同类型故事都在人们口头传承的过程中发生了较大变异：关于主人公从牛粪里寻到宝石因而名声远扬的精彩叙说都保留了下来。另外插入的两个情节单元，一是歪打正着地治好了王后或公主的怪病，二是让主人公使用谐音双关语，意外地抓住了盗窃官印的贼人。如肖崇素在四川采录的《扯索卦的懒汉》，故事讲述人告诉我们：土司的官印忽然在一个夜间丢失了，便请彭错卜卦寻找。土司派出的三个差人中，一个叫“麻别”，意思是“自作”；一个叫“让别”，意思是“自受”；一个叫“则那别”，意思是“大路上的石板”。

走到一处，大家坐下歇息。他一个人躺在一块石板上，不由地向天叹了一口气说：“完了，完了，要没脑袋了。我自作自受，睡不成大路上的石板了。”他一连不住嘴地在那里叹气。

三个人听了，大吃一惊。原来，印就是他们三人偷的。……听他不断喊着“麻别”（自作）“让别”（自受），“则那别”（大路上的石板）的名字，又说“完了，要没脑袋了”，三个人吓昏了，以为他完全晓得他们做过的事。立刻一齐来给他跪下，不断磕头，向他请求说：“印是我们偷了，我们

错了，土司知道是要杀头的，你救救我们吧！”

主人公就这样又意外地创造了一次“比活佛还灵”的奇迹而渡过难关。

藏族《猪头卦师》的思想倾向性较为复杂。人们对主人公既懒惰又胡乱吹嘘自己，以卦术行骗的行为当然是给予嘲讽和否定的，《扯索卦的懒汉》这一篇最后就讲到骗局被揭穿，“土司非常愤怒，立刻喊人剥下他的衣服，用棍子把他赶了出去”。可是在一定程度上，故事讲述人又对这处于贫困境地的懒汉寄予同情，为他在意外巧合中交好运而感到庆幸。

《尸语故事》的藏文本曾被移植改编为蒙文本，还被译成满文。蒙文《猪头卦师》的故事和满文《猪头萨满的故事》，经有关学者认定，均从藏文本脱胎而来①。

清人吴昌炽《客窗闲话》续集卷六的《荆茅》，大约是这个故事在汉族文献中的最早记述。主人公是一个明代嘉靖年间的穷书生，在求雨和寻找皇宫玉玺两件事上巧获成功而获得“荆仙”称号，故事将嘉靖皇帝、严嵩、海瑞均罗致其中，富于传说特征，具有重要研究价值。

二

汉族口头流行的1641型故事，以《梦先生》为代表，主人公吹嘘自己“做梦能预卜先知”，偶然巧合中得到应验，便交上好运。下面以山西朔县著名故事家尹泽讲述的《梦先生》为例，主人公叫“四蛤蟆”，因没有什么本领，原先被亲邻瞧不起，有一天在山里闲游时看见一匹马，便随手把它拴住了。正好老岳父到处寻找这匹马，听说女婿做梦灵验，把他请去，大吃大喝一顿

① 见季永海《〈尸语故事〉在满族中的流传》，《民族文学研究》，1993年第4期；陈岗龙、色音《蒙藏〈尸语故事〉比较研究》，《民族文学研究》，1994年第1期。

之后睡了一觉，说梦见在山里，岳父照他的话派人去寻，果真如此。从此"梦先生"的名声就传扬开了。接着发生了更惊险有趣的事：

县官无故丢了一颗印，是叫衙门汉耍了，又请来梦先生，赁了一幢院子，好吃好喝款待哩。他吃饱了，睡在那里梦不见，为难地说："不是张三，就是李四！"

这两个衙门汉，可巧一个叫张三，一个叫李四，早听说梦先生的大名，偷听哩。一听梦先生说，两个进来，一往下跪，讨饶说："先生，是俺俩偷了，饶了哇。"

"放在哪里？"

"老爷庙供桌底下哩。"

相跟上去了，一寻在哩。张三、李四怕人再偷走，看了一黑夜，第二天，县官问："梦见了没？"

"梦见了，在老爷庙供桌底下哩。"

去了，真的。取回来，越发出名了。

朝里丢了宝珠，下了榜文，谁要能寻见，许亲皇姑，他就扯了榜。主公问："你能寻见宝珠？"

"能，我会梦。"

给他寻了个安静处，他梦哩。梦，梦，天明了，没梦见，肚子也饿了，一往起爬，进来个官人，问："梦见了没？"

他饿了，说："先拿饭来！"

可巧这人叫范来，一往下跪说："不用说了，宝珠是我偷了。"

"在哪里？"

"在楼上第三沟瓦，瓦底下压着哩。"

"你引上我去看看。"

引上去了，取下来叫他看过，又放上，说："那可不能动！"

"我不动。"

第二天，主公宣他上殿问："梦见了没?"

"梦见了，在楼上第三沟瓦，瓦底下压着哩。"一寻，寻见了，主公传出圣旨："许皇姑!"

皇姑不愿意招他，在匣匣里装了四只蛤蟆，用七层黄表纸裱住，说："你猜我这里头是啥，猜住了咱们就是夫妻，猜不住，我上殿奏本，斩你!"

他怕了，双手一拍匣匣说："四蛤蟆，我今天就死在这个黄匣匣!"

皇姑说："呀！有才能，许了亲哇!"

两人要成夫妻，他有了女人，怕犯欺君之罪，洞房花烛夜，吓得偷跑了。

尹泽老人对于在旧时代和他处境相同的故事里的主人公寄予深深的同情。他使用的口语既朴实又富有光彩，叙述事件过程时砍头去尾极为简明，却抓住人物对话，用心刻画他们的神态与心理，使之栩栩如生。作为喜剧性故事的独特趣味，在这里得到充分的体现。

将藏族的《猪头卦师》和汉族的《梦先生》相比较，"神奇预言因巧合而应验"的核心母题，以及情节由乡村向官府乃至京城逐步扩展的叙述模式都惊人地相似，它们之间显然有着内在关联。由于处在同一民族大家庭之内，伴随经济文化联系而来的藏汉民族之间口头文学的交流十分频繁，用直接交流影响来解释这种一致性是完全可以成立的。

《猪头卦师》和《梦先生》作为两个不同类型，各有其民族与地域文化特征。前者的主人公为牧民，故事依托打猎，喝酥油茶，晒牛粪饼，孩子脖子上挂"灵魂玉"，卦师用猪头祭神卜卦等生活文化场景展开；后者则以农民为主人公，以农耕生活为背景（用蛤蟆给人物命名就是一个突出表现)，抓住日常生活中的

做梦来构造故事，两者的生活与艺术情趣各自有别。占梦这种迷信，在中国由来已久，占梦以灵魂可以离开人的肉体，在鬼神导引下外游这种古老观念为思想基础，"梦之所以能进行占卜，就是因为梦是'天神'之所'告'，因而梦象包含着神意，梦象即是吉凶之象"①。

占梦术于近现代虽已衰落，在民间却仍有深远影响。汉族《梦先生》故事中并没有出现真正的占梦活动，但它以占梦这种古老迷信习俗为背景来编织故事，便显出了它独特的文化意蕴。

三

美国故事学家汤普森在《民间故事分类学》中告诉我们，1641型是一个在欧亚大陆都十分流行的故事，已知的异文超过400篇。欧洲故事梗概是：一个具有怪名字的农民（他的名字叫"克拉布—蟹"，或"克里克特——蟋蟀"，或"拉特—老鼠"），他买了一套博士服穿在身上，冒充"全能博士"。皇帝同意考核一下这位智者的能力，命他去查缉盗贼。克拉布首先要求得到一席盛筵，在第一个侍者端菜进入餐厅时，他对妻子品评说，"那是第一个"（双关语，第一个菜或第一个贼）。第二、第三个侍者进来时，他说"第二个"、"第三个"。这些侍者做贼心虚，都以为他们已被侦查，立刻坦白交待了自己的偷窃行为。对他本领的第二个考验是，叫他说出覆盖着的盘子里装的是什么菜，这里，他以为自已被考倒了，绝望地喊道："可怜的克拉布！"可巧盘中正是满满一盘蟹。给他的第三个考验是找一匹丢失的马，正好以前他隐藏了这匹马，所以不难找到。

汤普森对这个故事给予评论道：

> 整个"全能博士"故事在印度最古的文学故事集中可以找到，并常见于文艺复兴时期欧洲的笑话书中。有时孤立的

---

① 刘文英：《中国古代的梦书》，中华书局，1990年版，第3页。

> 事件以独立故事出现，特别是找到事先就被那家伙藏好的某种东西，覆盖着的菜盘的插曲，由巧合的双关语如“那是第一个”所带来的偶然的侦破。这个富于机智的故事在东方文学和文艺复兴文学中的重要性，及其在民间故事中的普及性，使之对于开展比较研究十分有益。①

西方学者已经认定，它是一个源于东方的著名故事。东西方故事的情节结构具有惊人的一致性，其中最吸引人的几个情节单元是：为考验主人公全知能力而要他去寻找的某种东西，恰巧是他无意中早已看到的；由于许多词语具有双关意义（如“蛤蟆”既是一种动物，又可以用作人名），主人公随口道出的话语，甚至是绝望中的呼喊，竟然歪打正着地使心虚胆怯的盗贼俯首就擒。人类运用语言的奥妙，使这类情节饱含趣味。故事在平凡的日常生活背景上展开，完全由于一些偶然巧合因素，使情节逆转奇迹出现，造成主人公命运的大起大落。这些偶然巧合因素以不同方式出现在给岳父寻找走失的牲口，给县官寻找被盗的官印和同公主缔结婚姻上，故事家巧妙地将不同时空背景上发生的纠葛串联在一起，又逐层推进趋向高潮。本是一些凡人小事，口头文学家却以饱含智慧幽默的语言把它编织成了一个富于艺术魅力的故事。

就其文化内涵而言，它是一个逗人笑乐之后又耐人寻味的故事。它被人们称为“懒汉奇遇”，既含有对不务正业，东游西荡，靠哄骗他人讨生活的游手好闲之徒的嘲讽，然而在人民大众无权主宰自己命运的旧时代，讲述这类关于小人物因巧遇而发迹的故事，又表现出对处于社会底层的人们的深切同情；另外，值得特别提起的是，故事是围绕卜卦、算命（做梦也是一种占卜行为）

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《民间故事分类学》中文版，上海文艺出版社，1991 年版，第 173 页。

之类的迷信活动来展开叙说的，这类活动历经两三千年，时至今日仍遍及许多国家的街头巷尾。粗略地听讲这类故事，似乎它是在肯定打卦做梦如何"灵验"，仔细听来却是在揭穿这类活动的虚妄欺骗性。所谓"灵验"不过是主人公无意巧遇，甚至是在他无可奈何情况下阴差阳错获得成功。"活神仙"的神秘外衣被突然揭穿而引来听众的哄然笑声，故事便发挥出寓教于乐的积极作用。它受到广大地区人们的喜爱而传诵不衰，正是由于它有着适应人类文明进步的文化内涵，并同精巧的叙事艺术有机融合的结果。

（刘守华）

"嘴会转"与"铁算盘"

——"长工和地主"故事解析

中国封建地主经济一直延续到20世纪40年代，给予社会生活的方方面面以深刻影响。地主同农民，特别是同长工、佃户之间的阶级对立，成为旧中国社会的基本矛盾之一。在民间口头文学中，表现长工同地主抗争的故事也就应运而生，普遍流传，几乎达到家喻户晓的地步。从20世纪二三十年代开始，便有学人采录这类故事，如1925年北京《京报》副刊《国语周刊》第9期发表的《火龙单》（程一剑采录）。20世纪40年代在晋绥地区出版的民间故事集中有《地主与长工》专集。1955年至1966年出版的《民间文学》杂志，设置专栏，不断刊出"长工和地主故事"，发表了50多篇作品，产生了广泛的社会影响。20世纪八九十年代编纂出版的《中国民间故事集成》，在各省市分卷选编的生活故事中，这类故事同样占有重要位置，它们具有不容忽视的社会历史与叙事美学价值。

—

“长工和地主”实际上是一个故事系列。它们均以“斗智”作为核心母题来构成，也可以作为一个大的类型看待。

艾伯华在编撰《中国民间故事类型》时，由于他比较看重幻想故事，因而没有把这类社会现实性很强的故事纳入自己的学术视野。国际通行的AT分类法，也没有它的合适位置。丁乃通沿用AT分类法编撰《中国民间故事类型索引》时，只好借用它的“愚蠢妖魔的故事”中的某些编码来安置中国的机智长工和愚蠢地主相斗的故事，或把它归入“男人的笑话”之中。金荣华于近年发表的《中国民间故事和AT分类》一文，对此作了很好的说明：

> 丁乃通先生在将中国故事依AT分类区分大类时遇到的难题是：有些在中国文化背景下产生的故事不容易在AT分类中归类。例如，在西方故事中，有关吃人巨魔的故事流传很广，类型也很多，因此它在AT分类中被区分为一大类，区号从1000到1199。这种吃人巨魔在西方童话中的角色总是力大而愚蠢，要害人吃人反被人所愚弄。这样的巨魔在中国故事里很少见，而中国故事中大量的佃农长工和财主恶霸斗争的故事则罕见于别处，AT分类中也没有它的专属区域。但是从故事结构看，许多佃农长工和财主恶霸的故事，就是西方人与巨魔斗智的故事。
>
> 丁氏对这情形的处理方法是，把一部分佃农长工和地主恶霸斗争的故事归入“愚蠢的巨魔”，一部分归入“男人的笑话”类。

这样的编列，自然无法显出这类故事的特色与价值。金荣华在编撰《中国民间故事集成类型索引》（一）时，便根据中国故事特点对丁氏索引加以合理改造，将生活故事1000—1199的编码命名为“恶地主恶霸与笨魔的故事”，将各地流行的长工地主故事归纳为以下五个类型：

1000　地主出难题，长工有妙计
1000A　地主有规定，长工照着行
1000B　地主刻薄，长工报复
1000C　长工条件低，暗中藏玄机
1000D　财主谐音欺长工

此外，他还在1525—1874型“男人的笑话和趣事”中，列有两个类型，它们也是讲长工和地主斗智的，这两个类型是：

1535　死里逃生连环骗
1539　骗人的传家宝

笔者在这里参照金荣华先生的研究成果，将“长工和地主”作为一个大类型，再从上述7个编码中，抽取归并出3个最流行的亚型，即“破难题”、“巧做活”和“连环骗”。以下就见于《中国民间故事集成》中的代表性文本给以评述。

二

“破难题”型。代表性文本有江苏的《王二当长工》①，浙江的《兄弟做长工》和《聪明的长年》（畲族）②，北京的《机灵的长工》③，宁夏的《三兄弟巧治老财主》④，四川的《搬月亮》和《收拾莫老二》（苗族）⑤ 等。

---

① 《王二当长工》，见《中国民间故事集成·江苏卷》，中国ISBN中心，1998年版，第634页。

② 《兄弟做长工》、《聪明的长年》，见《中国民间故事集成·浙江卷》，中国ISBN中心，1997年版，第697～699页。

③ 《机灵的长工》，见《中国民间故事集成·北京卷》，中国ISBN中心，1998年版，第774页。

④ 《三兄弟巧治老财主》，见《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国ISBN中心，1999年版，第413～414页。

⑤ 《搬月亮》、《收拾莫老二》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第672、1401页。

现以《机灵的长工》为例，故事采取兄弟俩做长工的结构形式。老大出外做工，到年底该结账了，那个黑心地主却安排三种活路来为难他，他一件也对付不了，辛苦一年的工钱只好让地主全部克扣下来，没挣到一分钱空手回家。第二年弟弟也到那家去做工。

干了一年，该结账了，地主又把那一招拿出来了，地主说："你把当屋这地给我搬出去晒晒。"弟弟说："行。"抄了把镐头就上了房，噼里扑通，把房顶刨个大窟窿。地主急得大喊："你怎么刨房呀?"弟弟说："不刨房，你能搬出去晒?"地主只好认可："好好好，算你赢了，算你赢了。"接着，又出第二题："你把那大罐想法给我装到小罐里。"弟弟说："好办。"抡起镐，"啪!"把大罐砸碎了，完了拿笤帚簸箕撮巴撮巴就倒到小罐里了。地主不乐意地说："你怎么把罐子给砸啦?"弟弟说："不砸碎了你能装进去?"地主只好说："第二道算你赢了。该第三道题啦，你说我这脑袋有多沉呀?"弟弟连想也不想地说："二斤半。"地主摇头说："不对，我脑袋二斤半可多。"小伙子摸了把刀比量着说："我说二斤半就是二斤半，不信咱砍下来约约。"地主吓得扭头就跑，小伙子在后头就追，最后地主连连告饶："得，得，得，算你赢了，算你赢了，我给你工钱。"小伙子说："光给我工钱不行，还有我哥哥去年的工钱呐，你要是不给，咱们就约。"地主只好满口答应："给，给，给。"(约，yāo，称重量。)

其他几篇异文形态十分接近，只是地主所出的难题和长工的应付方法略有变化，还有用谷糠搓绳（要地主先起头），把牛牵上大树乘凉（将梯子架在树旁鞭牛爬梯），把大石滚扛上树（让地主先将石滚抱起搁上肩头），把天上的月亮摘下来（刨开屋顶），把大田搬回家（拆开大门和院墙），在屋顶上种庄稼（先锄平屋顶上的瓦沟）等等。地主挖空心思出难题，以便难倒长工好

克扣工钱，暴露出剥削阶级的狠毒面目；故事中人们把这号角色通常叫做"铁算盘"或"铁公鸡"。聪明的弟弟却采取以难制难或荒谬推理的方法，使对方不得不低头认输。破解难题的情节单元按三迭式结构逐层推进，又同兄弟俩做长工的曲折和对比叙述相结合，人物形象栩栩如生，富有民间生活与艺术情趣，深受中国各族民众的喜爱。

"巧做活"型。金荣华《类型索引》中的"地主有规定，长工照着行"；"地主刻薄，长工报复"和"长工条件低，暗中藏玄机"三类作品均可列入。从表面看来这些故事里的长工都是一五一十照着地主定好的规矩做活，甚至他们还傻里傻气地主动提出一些很低的条件来投合地主奸吝刻薄的心态。上工后却以对这些条件的另一种合理解释来整治东家，获得大快人心的胜利。这类作品有四川的《高森》、《三弟兄》、《文长年和武长年》、《娃子冬生》(羌族)、《张小牛和铁算盘》（土家族）①，陕西的《落汤鸡》②，宁夏的《张明智斗"高越坏"》③，江苏的《王二当长工》④ 等。如地主规定长工"软扁担不能挑，弯路不要走"，本来是要让长工干重活累活（软扁担挑东西意味着担子轻，走弯路下田会耽误时间)，长工却借此拒绝给主人推车：搁在肩上的车绊子不就是"软扁担"吗？也不推磨了，推磨不就是"走弯路"吗？地主规定长工干活要干到"两头不见太阳"，长工就早上下田干一

---

① 《高森》等 5 篇，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 579、655、1194、1276 页。

② 《落汤鸡》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国 ISBN 中心，1996 年版，第 570 页。

③ 《张明智斗"高越坏"》，见《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国 ISBN 中心，1999 年版，第 415～416 页。

④ 《王二当长工》，见《中国民间故事集成·江苏卷》，中国 ISBN 中心，1998 年版，第 634 页。

会儿，太阳一出来就回来休息，直到太阳下山后再下田去，可黑夜里却什么也干不成；他们还规定长工陪东家外出，只能“老爷走前头，长工走后头”，有一天夜里赶路，长工便提着马灯走在后面，让地主在前面高一脚低一脚地摸黑乱闯，吃尽苦头，如此等等。以苛刻的条件来雇佣长工，本是旧中国农村极普遍的事实，上述故事即由此生发而来，借虚构的有趣情节让长工以巧智压倒财东，让“铁算盘”的如意算盘一一落空。这类“巧做活”型故事，从生产劳动中提炼出长工对地主施行报复的情节，就叙事艺术而言，可以看作是对上一个“破难题”亚型的补充。

二

“连环骗”型。故事以能说会道，外号叫做“嘴会转”之类的长工为主人公，讲述他怎样以自己的“家传宝物”来哄骗贪心而又愚蠢的财主，给以尖锐有力的揭露嘲讽。这一亚型的艺术构思更为精巧，也更富有艺术生命力。1925年《京报》《国语周刊》上刊载的《火龙单》就是一篇出色之作，现照录全文如下：

长工穿着破烂的夹袄，在马棚中扫除积粪。外面的雪纷纷地下着，风呼呼地吹着，长工因为用力工作，不但不觉其冷，汗反而雨似地流下。

东家穿着轻暖的羔裘，围着旺旺的炉火，倒觉有点寒冷。

“呀！伙计！我穿着皮袄，还觉得冷飕飕的。怎么你穿一件破夹袄，还热得浑身出汗呢？”

“掌柜！你别小看人哪！”长工有点发傲地说：“俺老辈子也过过好日子。哼！这就叫‘火龙单’，是俺祖上传留下来的，穿着永不会觉得冷。——可有一件，穿着的时候，是要去做营生的。”

“哦！”东家似乎有一点羡慕，“咱们换过来穿着试试看。”

长工迟疑了一阵：“换过来穿？别人一定不成，好在是掌柜的，好！我们就换着穿穿看。”

冷呀！东家穿了长工的破夹袄，心里这样想，是了，穿着要做营生的，好吧！……东家鸦片烟瘾上来了，马上就到集上吸烟去了。

冷呀！东家有点挺不住了，找一处藏风的地方躲一躲。

风搅着雪，终日下个不止，他的尸首也就叫雪花埋上了。

雪化了，尸首露出来了。他的妻子一面抚着尸，一面哭着：

羔儿皮袄你不爱穿，
一心爱穿“火龙单”。
烧了一身紫疙瘩，
为什么不往水里钻？

这是一篇由单一情节单元构成的故事。记录写定时作了适当的文学描写，口语化特征有所削弱，但仍较好地保持了原作的意趣。在对话中推进情节发展，刻画鲜活的人物形象。结尾东家妻子哭丈夫的那段顺口溜格外精彩，饱含讽刺幽默，具有画龙点睛之妙。

现代采录的同型故事大多采取三迭式结构，由几件“传家宝”构成连环式骗局。马烽于20世纪40年代搜集整理的《金马驹和火龙衣》①，是最具代表性的一篇。见于《中国民间故事集

---

① 《金马驹和火龙衣》，原载马烽编《地主和长工》，华北新华书店，1947年版。后经贾芝、孙剑冰编入《中国民间故事选》第一集（作家出版社1958年）获得广泛传播，《中国民间故事集成·福建卷》所载的《金马驹与火龙衣》，讲述者是一位37岁的乡村教师陈其明，经仔细对照，它就是对马烽文本的转述，并非具有地方色彩的口头异文。这是一个有关民间故事现代传承特点的有趣实例。

成》中的异文，有陕西的《王花儿》和《还阳棒》①，北京的《宝驴和火龙衫》②，宁夏回族自治区的《金牛巧治刁老财》③，江苏的《火龙袍》④等。

其中《在水里向岸上招手》，由四川西昌地区的彝族农民罗洪五惹讲述，经冯元蔚于1959年记录成文，是故事情节最为生动完整的一篇。梗概为：

有一个穷汉子，身上穿件破披毡，下雪时节还在外头奔波。他来到一户吝啬的黑彝（贵族）门前借宿遭拒绝，只好呆在屋檐下背着磨子跑动暖和身子，大声喊："好热！好热！"黑彝觉得奇怪，他说自己穿的是一件家传的宝衣，黑彝用一升金、一升银将这件宝衣换到手里。

谁知宝衣穿在身上却冻得发抖，黑彝知道上了当，便找到穷汉家里去交涉，又换回穷汉正在使用的那口"不用烧火就可以把饭煮熟的神锅"。

神锅在他手里毫无用处，他气得砸烂神锅，再次找到穷汉家，换来一头能够"屙金屙银的仙马"。

从仙马屙出的粪便中掏不出金银，黑彝又去穷汉家。这时穷汉的妻子说："你三番五次来我家，把我家所有的宝贝都换走了，这样狠心，我也不想活了！"接着拿起一把尖刀，戳在自己的假喉管上（把猪血装在猪尿包里挂在脖子上），倒在地上不动。黑

---

① 《王花儿》、《还阳棒》，见《中国民间故事集成·陕西卷》，中国ISBN中心，1996年版，第568、654页。

② 《宝驴和火龙衫》，见《中国民间故事集成·北京卷》，中国ISBN中心，1998年版，第780页。

③ 《金牛巧治刁老财》，见《中国民间故事集成·宁夏卷》，中国ISBN中心，1999年版，第418～420页。

④《火龙袍》，见《中国民间故事集成·江苏卷》，中国ISBN中心，1998年版，第632页。

彝见死了人，惊慌起来。穷汉说：“我这尖刀是一把神刀，还有一根神棍，凡是用神刀杀死的人，只要神棍一打，死人就会活转来。”他当场试了一下，妻子果然从地下站了起来。

黑彝把神刀、神棍换到手，回家试用，一刀把妻子刺死了，然后用神棍敲打，却再也活不过来，黑彝父子怒气冲冲地去找穷汉算账，把他抓住蒙头捆在树上。

黑彝家一个患眼病的人赶着一群猪从树下走过，穷汉说自己正拴在树上治眼病；那人听了想治好眼病，便连忙让穷汉把自己蒙头拴在树上。后来黑彝父子走过来，误将这个人当成穷汉扔到河里。

可是当他们回家时，却意外地碰见穷汉赶着一群猪在面前走过，于是出现了下面这更加有趣的情景：

（黑彝父子）两人吃惊地问：“你是鬼还是人？”

穷人说：“你们两个才是鬼。”

黑彝说：“你为什么还在这里呢？”

穷人说：“你把我丢在河里，龙王说我来得正好，就给了我一群猪，他还叫我等一会去拿金银财宝哩！”

父子两人听了，想得心里发痒，巴不得全家人动手，把河里的金银财宝都拿回来。忙问：“怎么下河去？”

穷人说：“我带你们去。”

黑彝把全家人都喊到河边来，一个个都忙着要下河去拿金银。这时，穷人说：“大家别急，先找一个下去试试，如果有，就向岸上招手，那时，后面的人才跟着下去，免得走空路。”

黑彝听他这么说，觉得穷人变好了，也没有整自己的意思，便抢着第一个跳下河去。因为他不会泅水，河水又深，到了水里心里发慌了，不停地蹬脚摆手。岸上的人看见了，以为他在招手，真有拿不完的金银财宝，于是一家人都跳下

河去了。由于他们都不会泅水，只好向岸上招手求救。这时，岸上来了许多看热闹的人，一些贪财的也纷纷跳下河去了。

从此以后，“在水里向岸上招手”这句话，便在彝族日常生活中流行起来。①

它将有关用“传家宝”哄骗财主的几个流行情节单元巧妙地复合串接在一起，由“宝衣”到“神锅”、“仙马”，再到“神刀”和“神棍”，最后到“龙宫取宝”，故事叙述既环环相扣，又层层推进，直到财迷心窍者跳进河里才结束这场滑稽闹剧。主人公整治财主的哄骗手法之所以能够接连得逞，一方面是由于被叫做“吹破天”、“嘴会转”的这类人物有着丰富的智慧和雄辩的口才，同时更由于那些财主的贪婪和愚蠢，主人公投其所好，他们自作自受，尽管接连上当仍不能自拔，故事叙述便在趣味洋溢中给予这些反面人物以辛辣嘲讽。

“连环骗”这个亚型的内容与形式还有一个独特之处值得特别提起：故事中的几种“传家宝”和关于“龙宫”的想像，本是民间幻想故事中体现人们美好意愿的母题或情节单元，由此构造出的优美故事在各族民众口头传诵不息；可是在上述长工故事中，它们却成为制造骗局的材料，相信“宝衣”、“神棍”、“龙宫取宝”的人成为了智力低劣滑稽可笑的角色。这表明人们在社会生活中，对种种神奇幻想事物的真诚而幼稚的信仰日趋淡薄，口头文学家便以另一种心态来运用这些幻想材料编织新的故事，在反映更富于现实性的主题的同时，还在艺术上透示出一种饱含喜剧性的讽刺幽默情趣。这样，此类故事的流行就具有了显示口头叙事文学推陈出新的特别意义，不同于普通的情节变异，值得我们另眼相看了。

---

① 《在水里向岸上招手》，见《中国民间故事集成·四川卷》，中国ISBN中心，1998年版，第903～907页。

"连环骗"故事中的"宝衣"、"游龙宫"等情节单元，在口头文学中具有广泛影响，据台湾青年学者彭衍纶所做研究，它被借用到全国二三十个民族的机智人物故事之中，从汉族的《谎张三故事》，到苗族的《反江山故事》、蒙古族的《巴拉根仓故事》、纳西族的《阿一旦故事》，直到台湾的《白贼七故事》①。这一事实更加证实了此类作品特有的社会与审美价值。

三

中国口头文学中的长工和地主故事数量极多，型式和风格也活泼多样，以上三个亚型是经过民众集体艺术智慧的锤炼，显得更为精致生动而最具代表性的。

它们在旧时代的广泛传播，曾给处于社会底层的劳动者以积极鼓舞和启示。一位河北唐山的老人赵信就对采录这类故事的人讲："在旧社会，我们这些扛活的，最爱讲韩老大和五娘子整治地主的故事。我们讲这些故事，不是只为了开开心。我们有时也想，人家敢跟财主斗，咱们为啥就不能整治整治东家？所以我们也就算计开地主了。"②

这个系列的故事在20世纪五六十年代以其社会政治价值受到特别的重视，有一篇专论指出："它以强烈的爱憎、形象的语言揭示了封建社会农民和地主的矛盾，从各个不同的侧面塑造了长工和地主的鲜明的形象，并以此在传统民间故事中独树一帜，至今仍然具有教育作用和艺术价值。"③

---

① 彭衍纶：《台湾民间故事〈白贼七的趣话〉及其相关问题研究》，政治大学中国文学系硕士论文，1997年，第154～193页。

② 《笑的艺术》（中国机智人物故事论文集），广西民族出版社，1985年版，第208页。

③ 冯贵民：《长工和地主故事的教育作用和艺术价值》，见《民间文学》1965年4月号。

限于当时的社会政治背景，对这类作品的评述难以中肯和深入，文章认为："故事中对长工和地主的斗争的描写也不够积极和深刻。每篇故事虽然都以长工的胜利而结束，但是由于没有动摇和铲除封建的生产关系以及封建的政治制度，因此这种胜利都是暂时的而不是彻底的，都是部分的而不是根本的。"我们来阅读和研究这些故事时，"必须看到这种局限性"。严格说来，任何作品都不可能没有它的某种局限性。但从"深刻描写"农民对地主阶级斗争的"彻底胜利"这一标准出发来指责长工和地主故事存在"局限性"和"消极性"，显然脱离了作为民间口头文学体裁之一的这些故事本身的特征。

长工和地主故事属于写实性的生活故事，故事里的情节和细节均从长工日常生产生活中提炼得来，而又经过大胆的夸张和虚构，渗透着农民讲述者强烈的爱憎情感。身受压迫欺凌的长工，在日常生活场景中以自己的丰富智慧来压倒刻薄狠毒的地主老财，有效维护自己的人生权利，痛快淋漓地发泄出对压迫剥削者的愤恨。这些斗争的胜利只能是象征性的，不可能导致农民的"彻底解放"，但故事却以主人公机智勇敢、积极乐观的精神激励着旧中国的农民在艰难困苦中走了过来，投身在中国共产党领导下的人民革命洪流中迎来了自己的翻身解放。

在旧中国的民间文艺生态中，还有一类同样普遍流传、深受民众喜爱的作品，就是"长工歌"，其代表作是《十二月长工调》，现录陕西的一首以资比较：

正月好唱正月中，背起包袱去上工；家里没有三石谷，只得给人当长工。

二月好唱二月中，提起我家一场空；青黄不接实难熬，大人小孩肚子空。

三月好唱三月中，丢下父母不得侍奉；妻去帮人转锅灶，浑身糊口度性命。

四月好唱四月中，田里庄稼青蓬蓬；白天做活不上算，黑夜做活不算工。

五月好唱五月中，杀猪过节闹的凶；肥肉瘦肉掌柜的吃，骨头棒棒待长工。

六月好唱六月中，六月天气热烘烘；掌柜的打的青洋伞，日头晒死我长工。

七月好唱七月中，蚊虫夜夜叫嗡嗡；掌柜的睡的纱罗帐，蚊虫咬的我长工。

八月好唱八月中，谷黄豆黑满田中；割、打、担、排不间歇，做饭没水骂长工。

九月好唱九月中，坡上黄豆炸蓬蓬；白天摘了三四担，夜晚推磨我长工。

十月好唱十月中，拿起镰刀到林中；悬崖砍柴一天整，掌柜的还说我不中用。

冬月好唱冬月中，又下雪来又刮风；掌柜的烤的白炭火，活活冻死我长工。

腊月好唱腊月中，掌柜的算账叫长工；算盘一拍欠倒账，还要明年早上工。①

这样的“长工调”几乎在旧中国的每个地方都有自己的异文，它采取按十二个月的农时节令来叙事抒情的传统格调，长工的辛苦劳作和财东的苛刻待遇构成强烈对比，细致刻画日常生活中的艰难困苦同委婉抒发自己深沉悲愤情感有机融合，成为感人肺腑的悲歌。它有助于我们理解上述故事类型中长工报复地主的故事内涵，但显现出来的却是两种不同的意趣：歌谣着重于倾诉悲苦情怀，故事则着重于叙说巧智克敌、快慰人心的抗争。民间口头文学中还有表现农民对封建统治者英勇壮烈斗争事迹的作

① 《陕西歌谣》，人民文学出版社，1960 年版，第 7～10 页。

品，那就是有关农民起义英雄人物的传说。这几类作品各有自己的特色与价值，在民间文艺生态中互相补充，彼此映衬，均为民众所津津乐道。

“长工和地主故事”所由产生的年代早已逝去，但这些故事所叙说的长工的苦难生活及其愤怒抗争，对于今天和后世人们，仍有其可贵的社会文化史价值。至于围绕正反面角色“斗智”所构成的那些精彩的故事情节，以及蕴含其中的我国各族人民的丰富艺术智慧与乐观幽默情趣，更将是一宗不朽的艺术财富。

（刘守华）

多行不义必自毙

——“夺妻败露”故事解析

在中国古代，“多行不义必自毙”，“天网恢恢，疏而不漏”这一类理念可谓深入人心。在这种理念观照下，许多民间故事也就不可避免地带上了此类道德训诫的色彩。“夺妻败露型”故事就是其中之一。它同时又是一个世界性的故事类型，世界民间故事类型编码将其定为AT960型。丁乃通《中国民间故事类型索引》列出二型，分别定名为：960“阳光下真相大白”、960B1“儿子长大后才能报仇”。考虑到故事实际内容以及叙述方便，笔者拟将其稍作更改，前者改为960“水泡作证型”；后者改为960B“白罗衫型”，并拟再增设一型，定名为960C“奸僧离间型”。以上三型，情节有所不同，但均可当作夺妻败露型故事的主型和亚型来加以审视，现分别叙述于后。

—

某人为了夺人之妻，将其人推入水中溺死。死者临死前指着水泡说："他日此当为证！"事后，凶犯巧言掩饰，骗得死者妻为妻，生子女数人。一日大雨，凶犯见庭中积水成水泡状，忍不住发笑。妻问故，他一时得意，说出当年谋杀真相。妻诉于官，将此人正法。这就是"水泡作证型"故事的情节梗概，可称为AT960的主型。国际上这一类故事的代表作是德国的格林故事《明亮的太阳揭露了真相》，故事说一裁缝谋财害命，被害人死前说："明亮的太阳会揭露真相。"按常理，这显然是不可能的。后来，裁缝结婚，有了子女，生活美满。一天喝咖啡，太阳照在咖啡上，反光在墙上闪烁，有一个个圈子。裁缝见了说："不错，它要揭露真相，但是它办不到。"其妻起疑，要他说出真相。他只好说出。不久，人人皆知，裁缝被判处死刑①。这一类故事流行于德国、波罗的海各国和塞尔维亚，它的一些异文还流行于从西班牙到俄国的沿途各地②。可见这一类故事的势力是很大的，而拿来与中国的"水泡作证型"相比，故事结构则十分相似。德国人让明亮的太阳作证，而中国人则让水泡作证，明明都是不可能的事最终却实现了，这就是故事的传奇性。

丁氏《索引》将其命名为"阳光下真相大白"，是沿袭了格林故事的说法，拿来给中国故事命名，显然不妥。明明是大雨天，见水泡而发笑，以致真相大白，何来阳光？据此，笔者将其改称为960"水泡作证型"。

中国的"水泡作证型"故事被记录成文本，比格林故事要早

① 《格林童话全集之七·聪明的小裁缝》，上海译文出版社，1988年版，第68～71页。

② ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第163～164页。

得多。我们在宋·庄绰《鸡肋编》卷下可以读到该故事的完整叙述。庄绰生卒不详，大致经历北宋神宗至南宋高宗五代，《鸡肋编》则成书于绍兴三年（1133年）。该文本称此事载于《淮阴节妇传》。此外，高文虎《蓼花洲闲事》、徐积《节孝先生文集》卷三，均记此"淮阴节妇"的轶事，因此可以认为宋代可能发生过此类新闻，或许可称为宋代淮阴的地方史料。但经人们口耳相传，则又有了艺术加工，使之更具传奇色彩，因此引起当时作家的兴趣，居然至少有三人将此故事记入各自的笔记小说之中。

洪迈《夷坚志》是宋代志怪中篇幅最大的一部，成书年代稍晚于《鸡肋编》，前后相差也不过五十年左右。《夷坚志补》卷五有《张客浮沤》一则，故事情节与《鸡肋编》甚相似，却说故事发生在"鄂岳之间"，时间也推迟到了"淳熙中"，正可说明此故事的流播状态。所谓"浮沤"，即前文所说的"水泡"，此故事中的死者是五十岁的纱绢商人，其妻年轻，与仆人私通。商人与仆人外出经商，仆于半途谋杀主人。死者临终，见屋檐下"浮沤起灭"，就对浮沤说："我被仆害命，只靠你他时做主，为我伸冤。"后来的情节则与《鸡肋编》所记"淮阴节妇"相仿，偶遇雨天，又见檐下水洼处浮沤，凶犯失笑，说出真相。此后，则有元无名氏杂剧《硃砂担滴水浮沤记》，有明抄本、《元曲选》本，说一强盗杀死贩硃砂商人，并霸占其妻。商人死时曾指屋檐下滴水浮沤为证，要在死后向冥间掌管善恶生死文簿的东岳太尉控诉。不过后半段情节有变异，成为东岳太尉带领被害人父子阴魂来活捉凶犯，将凶犯押赴地狱。虽然也能大快人心，但在艺术上却不如原故事的处理来得奇特而巧妙。这个杂剧似据《夷坚志》所述《张客浮沤》故事改编，其情节结构也仍在"夺妻败露"的框架之内。

明代笔记中又出现了另一种讲述方式，这就是陆容《菽园杂记》卷三中所记的"虾蟆避水"。这个故事的情节构成与宋代笔记中的"水泡作证"大致相同，不同处是死者临终前未曾预言要

让水泡作证，而是凶犯在若干年后偶遇大雨天气，见庭中一虾蟆避水上阶，他们的儿子用竹杖戏抵，使虾蟆落水。凶犯见状，不觉联想到当年谋杀的情景，一时失言，对妻说："史某死时，亦犹是耳。"这一说，真相大白。次日，其妻先杀死她与凶犯所生二子，又"走诉于朝"，将凶犯正法。据陆容的记述，这个故事发生于"洪武中"，也就是明朝初年，地点则在京城。由此可知，宋代的"水泡作证"故事颇具生命力，绵延至明初，已经被人们讲述成"虾蟆避水"的样式了。

"虾蟆避水"的说法与"水泡作证"的说法相比，虽然失去了死者预言这一母题，但在情节展开过程中却又新增了"虾蟆避水"这一母题，后者的生动形象是不言而喻的。原先的故事，说凶犯看见檐下浮沤（水泡）哑然失笑；现在改为凶犯看见虾蟆在水中挣扎，酷似当年谋杀现场情景，不觉说出真相，似乎更为可信。在此之后，有两个重要的俗文学文本因袭了这一说法，并在故事情节的展开上大大润色，这就是浙江人张应俞的《江湖历览杜骗新书》十六类"婚娶骗·因蛙露出谋娶情"。此书有明万历年间存仁堂陈怀轩刊本，现藏日本内阁文库。另一个文本是西湖渔隐主人的《欢喜冤家》第七回"陈之美巧计骗多娇"。西湖渔隐主人乃明末人，生平不详。《欢喜冤家》又名《贪欢报》、《艳镜》、《欢喜奇观》、《三续今古奇观》、《四续今古奇观》。各本回目不等，有二十四回、二十回、十八回三种，每回演一故事。有崇祯年间刊本，藏首都图书馆。以上两种俗文学文本皆因袭《菽园杂记》所记"虾蟆避水"的格局，并大大增饰细节。

冯梦龙辑《情史类略》，卷十四"情仇类"又有"铅山妇"一则，可视作此故事流布过程中出现的又一异文。故事说铅山一人欲夺人妻，乘此人病，大雨昼晦，化装雷神入其家杀之。事后托人做媒，娶死者之妻，生一子。一日雷雨如初，其人触景生情，向妻说出真相。妻佯笑，问当时装饰雷神的衣与两翼安在？

其人说在某箱中。妻俟其人出，启箱得物证告官，将凶犯正法。不难看出，故事框架未变，只是谋杀的手段有了改变而已。

综上所述，从南宋绍兴年间至明末，我们至少已经发现了“水泡作证型”故事的9个文本。奇怪的是，在当代采录的中国民间故事中，迄今似乎还没有发现可供比较研究的记录文本。丁氏《索引》在此型下收录4例，也一概出自古籍文本。不过，按它在历史上的活跃情形来推断，这个故事是完全可能绵延至今的。或许是有关的搜集整理者出于他们的价值判断而未予以重视，因而有待于下一步的追踪寻觅。

二

接下去我们讨论夺妻败露型的亚型——“白罗衫型”故事。丁氏《索引》将此型定为960B“儿子长大后才能报仇”，故事梗概如下：“一对夫妻乘船旅行，在夜里突受海盗袭击。丈夫被扔进河里，大家以为死了。妻子因已怀孕，含羞忍辱活下去，后来又被迫抛弃婴儿，由他人拣去。婴儿被一个和尚（渔人）救出收养，后来成为大官。偶然间他遇见母亲以及死里逃生的生父。最后海盗伏法。”丁氏在此型下收录篇目8例，其中出自古籍的有6例；20世纪60年代之前记录成文的也只有2例。在丁氏所收古籍文本中，出现最早的是宋·周密《齐东野语》。其实在此之前，我们至少可以举出4例来，说明这个故事更早些时候的流传分布情况。在此型故事的各种异文中，受害人之妻被强盗强占为妻，她将遗腹子抛弃时，一般都在婴儿身边留下一件白罗衫（贴身汗衫）作为将来母子相认时的凭证。有的异文则由老祖母出示罗衫，作为家人相认的凭证。这一母题在故事中的地位至关重要，据此，我们将此类故事定名为“白罗衫型”。以下，我们简述“白罗衫”故事的历史传承概况。

《太平广记》卷一二一引皇甫氏《原化记》，有《崔尉子》一则，当是此类故事目前所知的最早文本。与此差不多同时的唐传

奇作品中，还有《太平广记》卷一二二引《乾𦢊记·陈义郎》和《太平广记》卷一二八引《奇闻录·李文敏》。这三个文本大同小异，都是说某夫妻同行，中途，夫遇害，凶犯逼婚，娶死者妻，其时此夫妻已有一子，尚幼。此子长大后，偶遇祖母，祖母见其酷似己子，赠一衣衫，为其子遗物。此子穿衣衫回家，其母认得此衫（有烧痕或血污特征），说出当年真相。此子告官，将凶手正法（或直接由子手刃凶手复仇）。这三种文本所载的传奇文集大多形成于晚唐，估计此故事在晚唐时已颇盛行。在这些故事中并非死者妻主动留下衣衫作证，而是有一祖母出示衣衫，与后世流行的文本稍有不同；但衣衫母题则已形成，反复出现，成为定势，对后世的影响还是很大的。

宋代，刘斧《青琐高议》后集卷四《卜起传—从弟害起谋其妻》，基本上沿袭了唐传奇的说法，只是没有衣衫母题。南宋周密《齐东野语》卷八，记有《黑漆团合》一则，在此类故事的发展史上可称为里程碑。此故事说某郡卒江行遇害，凶手威逼死者妻。死者妻要求将自己才出生数月的婴儿浮之江中，以求一生。她“以黑漆团合盛此儿，藉以文褓，且置银二片其旁，使随流去”。十余年后，她在某寺僧房见此黑漆团合，得与亲生儿相认，遂得复仇。这个故事文本开始强调死者妻的复仇意识和机智，虽然黑漆团合与衣衫有所区别，但它们在故事中所起的作用显然是相同的。在唐代的文本中，死者妻显得比较软弱无力，她在丈夫被害后，成为凶犯的妻子，一直没有复仇的任何表示。她的儿子则一直在她身边长大，直至有一天她的儿子从祖母处穿着她亡夫所遗的衣衫归来，才促使她说出真相。这样的表现显然不能使得听众（读者）满意，所以到了南宋的文本中才会出现这样一种改动。这一改，使得死者妻的人物形象渐趋丰满，功不可没。

到了元代，这个故事又被戏曲作家看中，写成剧本，搬上了舞台。这中间有张国宾的《合汗衫》，全名《相国寺公孙合汗

衫》，又名《汗衫记》，有元刊本、明抄本、《元曲选》本，与唐皇甫氏《原化记·崔尉子》所记相似。不同处是：死者之母将一件汗衫一分为二，一半自留，一半交给媳妇。后来遇见孙子，将此一半汗衫相赠，孙归，其母合汗衫，才说明真相。

元代诗人杨奂则有长诗《陶九嫂》，诗前小序云："述蕲春刘益甫所言，以为强暴不道者之戒。"全诗80句，述强盗杀人，掳女为妻，此女后伺机告官复仇，将凶手正法。估计也是根据当时的一则传说故事敷衍而成。只是因为诗歌体裁的局限，对于故事的一些细节则有所疏漏。

在明代的通俗小说中，这个故事又有了充分的发展，这时候出现的两个文本对于"白罗衫型"故事来说都是至关重要的。这就是吴承恩的神话小说《西游记》和冯梦龙的话本集《警世通言》。

《西游记》第八回附录"陈光蕊赴任逢灾，江流僧复仇报本"，讲述唐僧的出生故事，就是在"白罗衫型"故事的基础上，进行改编再创作而成的。故事说，唐贞观年间，海州读书人陈光蕊中状元，招为殷丞相之婿。夫妻双双赴江州上任。途中，船家刘洪杀陈，强占陈妻殷氏为妻，冒名赴任。陈因曾救一鲤鱼，鱼即龙王，龙王报恩，将陈救活，暂留龙宫。殷氏生遗腹子，写血书，取贴身汗衫包裹，置江中浮去。此子被金山寺长老救起，即后来的玄奘和尚。玄奘长大，长老说明身世，玄奘以血书汗衫为证，寻见生母殷氏。殷氏嘱其赴京寻外祖父殷丞相诉冤，于是凶犯被正法。陈光蕊还阳，一家人团圆。玄奘入洪福寺修行，后来才又引出去西天取经的一系列故事来。不难看出，此时的"白罗衫型"故事已基本定型，是在宋代故事《齐东野语·黑漆团合》的基础上又有所发展而成的，用贴身汗衫包裹婴儿这一细节，合情合理，而又为以后家人相认埋下伏笔。

值得一提的是元代杨景贤所撰《西游记》杂剧的第一本，也

讲述了上述故事，第一本分四出，分别是：之官逢盗、逼母弃山、江流认亲、擒贼雪仇，可见其故事梗概与吴承恩的小说《西游记》所述大致相同，而这个文本的出现却要比小说更早些。

《警世通言》卷十一《苏知县罗衫再合》，在故事结构上又有了巧妙的改动。这个文本与以前诸说的主要不同处，是凶手有个弟弟，在行凶时多次劝说，先是让死者“全尸”，抛入江河，后被人救起，为以后团圆埋下伏笔；后又放死者妻逃走。死者妻逃到尼姑庵，生下遗腹子，用贴身罗衫包裹婴儿放在十字路口，却偏偏又被凶手拾去，抚养长大。此子长大，赴试途中偶遇祖母，祖母见其酷似己子，赠罗衫一件。再说死者妻一直在尼庵修行，后来去告状，正告在亲生子手中。最后终于真相大白，也全靠了两件罗衫作为物证，所以篇名定为《苏知县罗衫再合》。

《西游记》和《警世通言》都是当年的畅销书，拥有广大读者，对于民间故事的流播也必然产生不可低估的影响。

当代采录的记录稿中，值得一提的是一位不识字的藏族妇女杨七斤初所讲述的故事《状元遇害的故事》，故事情节与《西游记》所记的说法比较接近，不过也有不少变异，结尾处说是小和尚把状纸告到包公那儿，是包公主持公道，惩治了凶手，才使母子相聚的。这显然是故事流传过程中常见的那种“张冠李戴”。杨七斤初是四川省甘孜藏族自治州康定县磨子沟村的农民，这里是一个至今不通公路，信息十分封闭的偏远山区，她的故事主要是从她祖母、母亲这样一个母系传承的体系里获得的，是藏族人民生活、思想感情和艺术情趣的率真反映，弥可珍贵①。由此可见“白罗衫型”故事的流布地域实在是非常之大的。

---

① 《状元遇害的故事》，载中国民间文艺研究会四川分会、四川省民间文学集成办编《民间文艺资料》第三集（1987 年），这个内部发行的小册子收入杨七斤初讲述的故事 56 则，《前言》则有采风情况的介绍。

三

“奸僧离间型”是“夺妻败露型”的又一亚型，丁氏《索引》没有列入。其实在某种程度上它比“白罗衫型”更加接近于AT960主型。这个故事的梗概是：一个和尚看中了某人的妻子，欲占为已有，设计离间，使其丈夫误以为妻子有外遇。离间的手段是故意传递一封情书（或是礼物）让其丈夫发现；或是将一双僧鞋塞在女子床下（也有的则偷了女子的便鞋扔在寺院内）故意让其丈夫发现。于是丈夫大怒，执意要与妻子离异。和尚则还俗蓄发，托人做媒，娶此女子为妻。几年后，和尚无意间向妻子说出当年阴谋，妻子告官，严惩和尚。

此类型故事的两个最早记录文本都在南宋洪迈《夷坚志》中，《夷坚支景》卷三《王武功妻》说故事发生在京师；《夷坚志再补·义妇复仇》则又说成是江夏（今湖北武汉一带）的故事，情节大同小异。和尚离间的手段，前者是故意送去嵌有金牌的玉玺百枚，后者则是一封伪信。

到了明代，则有周复俊《泾林杂记·税家妻周氏》，情节与前大致相同，但离间计已开始改用僧鞋。通俗小说中，浙江钱塘人安遇时编集的《包龙图判百家公案》第二十回《伸兰嫈冤捉和尚》，即据此敷衍，离间计稍有改动，是和尚买通其婢，窃女子睡鞋一双，待其夫来寺之日，故意将一只鞋扔在寺门口，引起风波。此故事又见《龙图公案》卷二《偷鞋》。天启年间又有《僧尼孽海》三十六则出现，其中《僧海潮》一则也讲述类似故事。该文后又附《金山寺僧》、《永宁寺僧》二则，前者即《泾林杂记·税家妻周氏》，后者即《包龙图判百家公案》第二十回《伸兰嫈冤捉和尚》。又，冯梦龙辑《情史类略》卷十四“情仇类”，辑录了《金山僧惠明》、《王武功妻》二则，前者即《泾林杂记》所记，后者为《夷坚支景》所收，由此可见，此类故事在明代是十分盛行的。

正是在这样的基础上，冯梦龙《古今小说》卷三十五终于将

其敷衍成著名的话本《简帖僧巧骗皇甫妻》。叙某僧看中皇甫松之妻，故意差人送去一封简帖（情书）和手饰等物。皇甫大怒休妻。此僧设计娶其为妻。后来此僧得意间说出设计经过，其妻要与他拼命，正好皇甫松赶到，救出其妻，又告到官府，将恶僧杖死。皇甫松夫妻重归于好。这个话本又名《简帖和尚》、《胡姑姑》、《错下书》。《清平山堂话本》亦有载。宋元间的戏曲舞台上也曾频频搬演，宋杂剧有《简帖薄媚》，金院本有《错送书》，元戏文又有《洪和尚错下书》①。由此可见，此类型故事的生命力是十分旺盛的。

明崇祯年间，又有天然痴叟章回小说《石点头》第十二卷《侯官县烈女歼仇》，也可视作此类型的异文。故事变异较大，述某恶棍欲霸占人妻，串通大盗，诬陷此人谋反，此人入狱被斩。此人死后，恶棍托人求亲，死者妻起疑，假意允婚，新婚夜刺死恶棍，将恶棍首级带往亡夫墓前祭奠，然后自尽。这个故事又见《情史类略》卷一《申屠氏》。总的说来，故事的结构仍符合“夺妻败露”的框架。

“奸僧离间型”在近现代仍有广泛流传。在浙江的一些记录稿中，它往往与别的类型复合，讲述一个和尚的种种骗术，最后一个骗术就是我们在这里所讨论的“奸僧离间型”故事②。这个和尚一辈子骗人，此前都没有被揭穿，而这一次他骗到了一个如

① 江苏省社科院明清小说研究中心编：《中国通俗小说总目提要》，中国文联出版公司，1990 年版，第 189 页。

② 《骗子和尚》，见《中国民间文学集成·浙江省德清县卷》（资料本，1990 年编印）。此外，笔者曾在 1985 年从蒋新福老人处听到一则故事，与德清的《骗子和尚》相似，而更为曲折生动，《山海经》1986 年增刊发表时，改题为《菩萨显灵》，却删去了最后“奸僧离间”这一段情节，甚为可惜。一般往往不能接受复合型故事，以为复合型故事不精炼，似乎画蛇添足，其实并非如此。

花似玉的老婆，一时得意忘形，对老婆说出了以前的骗局，终于败露，得到了应有的下场。

四

美国民俗学家斯蒂·汤普森对AT960型故事有过论述，他认为："比任何一种超自然力对凶杀的揭露更其震撼人心的，乃是那些以某一途径或其他途径揭发凶杀，而杀人者自己是受到外因诱发的故事。"在这里他指的正是AT960型故事。他还以为这一类故事"如此之深地提供了信仰神灵公正的背景，以致凝聚起识字者和文盲双方的本质上的乐观主义，因此它不仅成为欧洲文学传统的一部分，而且也在许多国家形成本土民俗的一部分"①。他的论述是很有见地的。不过他当时还没有接触到中国的此类故事，所以他只能从欧洲的民间故事出发。现在我们在讨论了AT960型在中国境内流传的生动情状之后，我们的认识自然也是应该进一步深化了。

关于AT960故事在世界范围内的传播情形，我们手头掌握的材料有限，还不可能作出全面的判断。不过，从目前已经了解到的材料可以知道，这个故事有两大故事圈，一在西方，以德国的格林故事为其代表作，几乎遍及整个欧洲；一在东方，这就是中国的"夺妻败露型"。这两个故事圈之间，尚未发现相互交流的痕迹，可能是各自独立发生的。虽然他们都强调了死者临死前的预言和凶犯自动说出真相这样两个奇异的母题，但欧洲的故事没有夺妻母题，而中国的故事则普遍地强调了夺妻这一母题并使之成为故事的核心，所有的异文都是围绕着阴谋霸占人妻而最终阴谋败露这一主线展开情节的。这或许与中国传统文化中特别强

---

① ［美］斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，1991年版，第163～164页。

调伦理道德这一特征有关。

AT960型故事的宗教色彩是显而易见的。传统社会尽管不可能有健全的法制，习俗依旧认为坏人无法为所欲为，坏人除了要受到受害者的报复、公众的谴责之外，在历史上尤其令人瞩目的则是人人都会受到神灵的监督。在中国的传统文化中，儒家很早就提出了"积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃"的说法①。把善恶报应设置在"天道"的监督之下，以为社会秩序是由冥冥之中的上天来主宰决定的。《河图·纪命符》则云："天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算纪。恶事大者，夺纪。过小者，夺算。随所犯轻重，所夺有多少也。人受命得寿，自有本数。数本多者，纪算难尽，故死迟。若所禀本数以上，而所犯多者，则纪算速尽而死早也。"② 民间的通俗说法，也就是所谓"三尺头上有神明"，无论是谁做了坏事，他都逃不脱神灵的惩罚。佛教传入中国之后，不承认宇宙间有任何操纵众生命运的力量存在，而认为善恶报应是由自己的业力所造成的。有因必有果，自己所作的善恶，必定会由自己来承担苦乐的后果。这种因果报应的说法，与传统的神灵监督的说法一旦融合，就更加具有强大的道德约束力，作为法律的重要补充，保证了社会秩序的正常运行。千百年来，"善有善报，恶有恶报；不是不报，时辰未到；时辰一到，一切都报"，"多行不义必自毙"，"天网恢恢，疏而不漏"的警训一直深入人心，成为中国民众的精神支柱③。而

---

① 《周易·坤·文言》。

② 卿希泰主编：《中国道教》第二卷，东方出版中心，1994年版，第356页。

③ 魏承思：《中国佛教文化论稿》，上海人民出版社，1991年版，第104～111页。

“夺妻败露型”故事无疑是那个时代的必然产物。在传统社会里，现实生活中不时发生坏人坏事，或谋财害命，或设计陷害，公然夺人之妻，占为己有，他们依仗权势，往往逍遥法外。善良的底层民众无法保护自己，敢怒而不敢言，只得到宗教中寻求寄托和慰藉，用善恶报应的观念来达到心理上的暂时平衡。在“水泡作证型”故事中，凶手居然自己会主动说出真相，而终于得到报应，似乎有些不可思议，而这正是人们对于事件结局的普遍愿望，因而受到了人们的广泛欢迎。

从犯罪心理分析这个角度去考察，我们也会发现AT960型故事的艺术构思同样十分成功。艺术创作来自现实而又高于现实，高于现实却不能脱离现实，所谓“酌奇而不失其真，玩华而不堕其实”，正是艺术创作所历来追求的境界。这种艺术境界在“夺妻败露型”故事中有了较好的体现。我们知道，历来的罪犯在作案之后，一般总是守口如瓶，决不肯轻易说出真相来葬送自己的。但是现实中确实又会有种种的例外，比如说在经过了若干年之后，时过境迁，外界的压力已经消失殆尽，罪犯在与自己关系最为亲密的人面前是会放松警惕的，如果再加上一定的外因诱发，他完全可能得意忘形，糊里糊涂地说出不该说的话来。这就是通常所说的：“自作自受。”“夺妻败露型”故事的艺术构思正是出于对这种犯罪心理的恰如其分的把握，因而看似离奇却又十分真实可信。在某种程度上说，这样的处理比经过周密侦缉而最终破案的故事更加吸引人，更加使人拍手称快。

（顾希佳）

寓情于理的巧妙裁决

——"二母争子"故事解析

一

颍川有富室，兄弟同居，两妇数月皆怀妊，长妇胎伤，因闭匿之。产期至，同到乳母舍。弟妇生男，夜因盗取之，争讼三年，州郡不能决。丞相黄霸出坐殿前，令卒抱儿，取两妇各十步。叱妇曰："自往取之。"长妇抱持甚急，儿大啼叫。弟妇恐伤害之，因乃放与，而心甚怆怆，长妇甚喜。霸曰："此弟子也。"责问乃伏。①

这则被东汉应劭记录下来的两妯娌争夺一男孩的故事，是传承于世界"二母争子"故事的典型文本之一。该类型故事在西亚、印度和中国等古代文明较为发达的地区流传盛广，并在美国学者斯蒂·汤普森增订的《民间故事类型》一书中列为926号"所罗门的判决"，分述有七个亚型。美籍华裔学者丁乃通根据AT分类法的体例和中国故事的实际，在其著述的《中国民间故事类型索引》中，将中国这类型故事也编排在926号位置上，并分述中国同类故事的十七个亚型和次亚型②。由此可以看出，该类型故事不仅在中国，而且在世界具有广泛的影响。

对于西方学者的故事分类成果，我们应该冷静分析。从上文"二母争子"故事的分类编排看，无论是汤普森对世界民间故事

① 吴树平：《风俗通义校释》，天津人民出版社，1980年版，第423页。

② ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，郑建成等译，中国民间文艺出版社，1986年版，第296～306页。

的考察，还是丁乃通对中国民间故事的归纳，他们的标准是“裁决”的内容，对“裁决”的形式不去关心，于是凡出现与审判裁决有关的故事，统统纳入到这个类型之中，从而使926型“所罗门的判决”变成为“智慧裁决”公案故事的代名词，显然这种分类是不切合中国民间故事实际的。鉴于此，我们在对数以万计的中国民间故事分类时，不仅要考虑到它的内容，还要照顾到它的叙事形式。从这个原则出发，“二母争子”故事作为一个单独的故事类型，其涵盖面似乎没有汤普森和丁乃通等学者说的那么广泛。

“二母争子”故事在我国流传集中在汉、藏、傣等民族之中，据丁乃通《中国民间故事类型索引》和笔者对现代已搜集起来的故事统计，该类型故事在我国有15篇异文。其内容一为抢夺孩子，一为抢夺财物。判案的形式为两妇人拉扯孩子和以刀劈物品，审判官从二人的态度和细微的动作变化判断真假。记述这一类型故事的古代文人已经意识到了它们同型同构的特点。《贤愚经》卷十一《檀离鞞品》端正王审理系列案件时，将“二母争子”、“两人争一毯”编排在一起，并进一步解释“关于两人争夺一床白毯，国王也用同样的办法，明智地分辨了是非”。我国东汉应劭在录载“颍川有富室”二母争子故事后，紧接着记述薛宣巧判二人争绢绸的案子。这种编排是经过记述者精心分析后作出的排列，“他们用的是同一办法，那位不愿用力牵扯，惟恐伤害小儿的便是生母，那位对截断绢绸表示怨恨的即是真正的主人”①。

以断案为核心的“二母争子”故事，集中展示了法官的聪明智慧，因而斯蒂·汤普森在他的《民间文学母题索引》中，将

① 刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，1999年版，第653、647页。

“二母争子”母题表述为“所罗门判案·分孩子”。故事围绕“分孩子”建构情节，寄寓主题。

二

“二母争子”故事以书面和口头形式活跃在广阔历史舞台上。广大民众喜爱它，文人雅士重视它；佛教故事里有它的位置，基督教经典中留有它的足迹。像这种既受到俗民、僧众又得到三大宗教欢迎的民间故事并不多见。那么为何会出现这种情形呢？我想主要得益于故事本身体现出来的文化精神。

首先，“二母争子”故事揭示了人类伟大、无私的母爱。故事以两位妇人争夺一个幼小无力孩子为核心，在谁拉扯赢，孩子归谁，或干脆将孩子劈两半，一人一半的残酷事实面前，生母的亲子之爱油然而生，她将伤痛、爱恋深藏于心，宁可放弃爱子，也不愿让孩子受到一点伤害。

当包公下令真假母亲以抢到孩子为胜时，亲生母亲扑到包公案前，呼喊着她不要孩子，泪流满面地说：“大人啊，你可想到一个四岁的孩子，那么水嫩，怎经得两个大人用力拉拽，纵然不死，也要残疾。儿是娘身上的肉，做娘的怎忍受，我不要和她争啦。”①

以“二母争子”故事为蓝本，由元代戏曲作家李潜夫创作的《包待制智勘灰阑记》，更是将这种亲子之情、无私的母爱渲染到极致。当第一次生母张海棠不忍使劲拉扯孩子，包拯佯装发怒，命衙役张千痛打海棠；第二次拉扯，海棠仍不忍心使劲，结果又输了。于是包拯说：“兀那妇人。我看你两次三番，不用些气力扯那孩儿。张千，选大棒子与我打着。”张海棠满含凄怆说道：“妾身自嫁马员外，生下这孩儿，十月怀胎，三年乳哺，咽苦吐甜，煨干避湿，不知受了多少辛苦，方才抬举的他五岁。不争为

① 黎邦农：《包公的传说》，光明日报出版社，1986年版。

这孩儿，两家硬夺，中间必有损伤。孩儿幼小，尚或扭折他胳膊。爷爷就打死这小妇人，也不敢用力扯他出这灰栏外来。”①

就是连金城公主已将孩儿抱在怀里，狠毒的妃子喜登不顾孩子死活，硬来抢夺。金城公主怕抢伤了孩子，只好松开了手②。

所罗门命人劈孩子时，生母求饶道：“求我主将孩子给那妇人吧！千万不可杀他。”③

端正王判“各挽一手，谁能得者，即是其儿”时，“所生母者，于儿慈深，随从爱护，不忍拽挽”④。

这些不同时代、不同民族、不同地域传承的“二母争子”故事，都是将真假母亲推向前台，在抢夺孩子的过程中判断曲直是非，以此颂扬伟大无私的母爱，诚如德国学者诺·佩塞施基安在评析这类故事时说：“人们不要求对公正的严肃声明，而人们希望的是为孩子或伴侣的利益作出牺牲，有资格去承担责任。”“所罗门之所以能作出公正的裁决，需要一个女人有一颗母亲的心和放弃自己要求的能力。”⑤

其次，“二母争子”故事显示出人类追寻智慧的永恒主题。推崇智慧、崇尚知识是世界每个民族的优良传统，也是人类社会进步发展的强大动力，故此世界各国均以不同的文化形式来表现这一主题。斯蒂·汤普森综览世界民间故事，编纂的《民间文学母题索引》，列述有“考验母题”、“智慧与愚蠢母题”。这两大类母题，与智慧有关的就达1000多个。而在中国民间文学中，与

---

① 臧晋叔：《元曲选》第三册，中华书局，1958年版。

② 《西藏民间故事选》，西藏人民出版社，1984年版。

③ 《新旧约全书》，中国基督教协会1987年印，第114页。

④ 常任侠：《佛经文学故事选》，上海古籍出版社，1982年版，第103页。

⑤ ［德］诺·佩塞施基安：《用于积极心理治疗的东方故事》，社会科学文献出版社，1997年版，第61～62页。

"智慧"相联的故事类型也有近百个①。

传承于各个民族的"二母争子"故事就是世界智慧故事链中的重要成员，该故事引起佛教、基督教、伊斯兰教的重视，与它显现的这一文化精神不无关系。

《圣经》中的所罗门国王，常常通过斗智断案。人们将他描绘成一个英明、有远见卓识的理想君王。他不为自己求寿、求富，而是单求智慧。他机智聪慧、断案如神，以致"所罗门的智慧"演绎成了一个西方流行甚广的成语。

在佛教文化中，"智慧"是一个重要的词汇。《佛学大辞典》解释"决断曰智，简择为慧"。该辞典列有123则"智慧"条目②。同时，佛教徒还通过一系列形象化的故事来突出他们智慧的思想。如讲述菩萨转生为毗提诃王的大臣的故事时，用了"19个问题"考验他的智慧。在这19个充满灵巧与智慧的问题中，就包含着一个"二母争子"的故事——"儿子"。

我国汉民族更是将"智慧"、"聪明"作为衡量人的重要审美标准，以各种故事，寄寓民众推崇智慧的思想。在灿若群星的中华智慧人物画廊里，宋代的包拯无疑是最具代表性的一个。自宋朝以后，无论是民众，还是文人，在塑造包拯形象时，均将他智慧的品格神化。明朝臧晋叔选编《元曲选》选录的150多个剧本，就有10部关于包公的戏，所有包公戏都集中叙述包公断案的故事。这些包公戏最为突出的特点是展示包公超人的智慧，诸如"智斩鲁斋郎"、"智勘后庭花"、"智赚合同文字"、"智赚生金阁"等。令人感兴趣的是，元代戏曲家同样将充满智慧的"二母争子"故事附会在包公身上，取名为"包待制智勘灰阑记"。这

① ［美］丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，1986年版。

② 丁福保：《佛学大辞典》，文物出版社，1984年版，第1104页。

些反复出现在包公身上的“智”，是民众以超越时空的叙事手法，张扬智慧精神的结果。

西藏民众对智慧的崇尚充盈在各类文献和艺术作品之中。深受西藏人民喜爱的“文成公主的传说”，由多个智慧母题构成。成书于13世纪上半叶的《萨迦格言》，全面阐述了智者与国家兴亡的关系。因此将充满智慧的“二母争子”故事载录于西藏历史文献《巴协》之中，也就不难理解了。

“二母争子”故事正是在这种浓厚崇尚智慧的文化氛围中孕育、发展、传播的。而故事中审判官的智慧却是来自于生活经验的积累。

《灰阑记》中的包待制云：“律意虽远，人情可推。古人有言，视其所以，观其所由，察其所安。……你看这一个灰阑，倒也包藏着十分厉害。那妇人本意要图占马均卿的家私，所以要强夺这孩儿，岂知其中真假，早已不辨自明了。”

《佛本生故事·儿子》的智者，凭其中一个不会眨眼的妇人就知道案件的真相。当二位妇人扯完孩子，智者问众人：“真母亲和假母亲，哪个心疼孩子?”“抓住孩子站着的和放开孩子站着的，哪个是真母亲?”很显然智者凭借对母子情感的细致观察和微妙的心理活动已判断案件的真相。因此，“二母争子”故事在张扬民众智慧的同时，也肯定了生活与智慧的因缘关系。

再次，“二母争子”故事在展示人类共同伦理精神和审美理想基础上，还具有浓郁的民族文化特点。阿拉伯、印度等地的“二母争子”故事，对争夺孩子的起因没有作深入交待，只是说一个妇人想霸占他人儿子。阿拉伯民间流传《公正的判决》干脆直言“两个妇人争夺一个吃奶的孩子，都说他是自己的儿子”。

然而中国“二母争子”故事，对争夺孩子的原因及造成争子这一特殊现象的解释，均闪烁着中国文化的光芒。

《中国民间故事史》引有关记述：“汉汝颍间俗：妇人产子，

同到乳舍也。”汉时有专设乳舍，人人可往。这一习俗从春秋时即已开始形成。孕妇产期同在一乳舍，错抱孩子之事常有发生，而对于那些居心叵测的妇人来说，这种风俗为她们偷抱别人的小孩大开方便之门，因此造成两位妇人争夺孩子的现象是建立在现实基础上的。

我国汉代载录的《颍川富室》，虽然没有对争夺孩子的原因作出交待，但是随着故事的发展，到唐宋以后，越来越突出的财产继承风俗被“二母争子”故事吸收，以至从宋朝以后，我国“二母争子”故事都将争子的原因归结为对财产的争夺。

《包待制智勘灰阑记》里的马妻曾对赵令史曰：“你也枉做令史，这样不知事的。我若把这小厮与了海棠，到底马家子孙，要来争这马家的家计，我一分也动他不得了。”《灰栏判儿》更是直言明白，王张氏见王氏兄弟双双亡故，就起吞财逐弟妇之念。要做主妇，必须把孩子夺过来。藏族《金城公主的传说》尽管没有直接交待王妃争夺孩子的真实意图，但在西藏民间流传的《明察秋毫的法官》说道：“如果小老婆生个儿子，将来势必继承王位，国王定会把小老婆升为正妃。”

中国“二母争子”故事除与财产继承、权势纷争关系密切外，还有相当一部分故事直接以财物分配来建构情节。如《风俗通义》中的“薛宣断缣”，包公传说里的“撕伞判伞”等。由此可见，财产继承、财物分配是中国后期“二母争子”故事的重要情节。至于“二母争子”故事映射出特定时期民族地域历史画面和风情民俗，则是故事生存的现实基础。

三

“二母争子”故事不仅是许多文学家摄取的创作素材，而且一直是许多学者追踪研究的故事之一。美国学者斯蒂·汤普森、澳籍华裔学者谭达先、中国学者刘守华、佟锦华等对这类故事有过精辟的分析。但是对最具诱惑力的该类型故事传承源脉众说纷

纭，尚无公认的结论，对此笔者谈谈自己的看法。

出生于东汉“累世通显官僚世家”的应劭，他生活的年代曾一度“王室大坏，九州幅裂，乱靡有定，生民无几”。为使东汉从危机中解脱出来，做过泰山太守的应劭，力图通过著书整治当时的民风，在解释《风俗通义》的主旨时说：“言通于流俗之过谬，而事该之于义理也。”在他看来“为政之要，辨风正俗最其上也”。所以他竭尽全力去辨正物类名号，解释时俗嫌疑，缓和日益尖锐的社会矛盾，稳定东汉政权。为此应劭从民间吸收那些充满义理智慧、清廉善直的传说故事，将其冠置在统治阶级身上，来宣讲他们的功德伟绩，张扬他们的美名，这就使我们在《风俗通义》中连续看到了太守薛宣断缣、丞相黄霸判子中充满智慧、正直无私的官吏形象，它暗示着在东汉以前，“二母争子”故事在汉民族的民间已有流传。至于宋朝以后附会在包公身上的“二母争子”故事与《风俗通义》载录的同型故事是一脉相承的。

查阅笔者手头的印度典籍，该故事最早出现在公元前3世纪巴利文本的“佛本生故事”之中。佛本生故事来源于民间创作，也就是说印度至迟在公元前3世纪就出现了“二母争子”故事。后来该故事改造成佛本生故事，吸纳进印度《大藏经》的《贤愚因缘经》当中。而应劭所生活的东汉，佛教已开始从印度传入中国，此时的佛本生故事是否已进入中国，没有确凿的证据，因此汉族《风俗通义》中的“二母争子”故事是否受到印度佛本生故事影响不得而知。但是汉文《贤愚因缘经》直到公元445年才由魏凉州的沙门慧觉在高昌郡译出，它比《风俗通义》要晚200多年，似乎说明印度与中国汉族的“二母争子”故事在源头上没有直接的渊源关系。当然，随着佛教在我国发展，佛教中的“二母争子”故事对唐宋以后的同型故事产生影响是可能的。

同属中华民族重要成员的藏族和傣族，其“二母争子”故事，与印度同型故事血脉相通。

藏族“二母争子”故事最早录之于文献的是公元8世纪的《巴协》，该书作者巴·赛囊曾任西藏芒域地方官，并于公元8世纪时到过印度大菩提寺、那烂陀寺朝礼。回来后携带许多佛教经文以及自己学佛时的体会，编撰了一部宏扬佛教的文学名著《巴协》，书中收录了与《贤愚因缘经》“国王断案”故事如出一辙的“金城公主的传说”。就是在这时，与玄奘齐名的吐蕃翻译大师管·法成在河西沙州、甘州一带将汉文《贤愚因缘经》译成藏文。翻译为藏文的《贤愚因缘经》对西藏歌舞表演、造型艺术有积极的影响。藏学家王尧教授认为《贤愚因缘经》对西藏吐蕃佛教戏剧与藏戏的形成、发展起到举足轻重的作用。藏文《贤愚因缘经》中的“摩诃萨埵土以身施虎缘品”、“沙弥守戒自杀缘品”、“月光王兴施缘品”、“善求恶求缘品”、“檀腻鞞缘品”、“檀弥离缘品”等都不同程度地为藏戏所借用，而包含“二母争子”故事的“檀腻鞞缘品”第六十四品与藏文说唱故事《金城公主的传说》存在着明显的渊源关系。总之，藏族“二母争子”故事无论是直接从印度移植过来的，还是由梵文《大藏经》到汉文《大藏经》，然后辗转译为藏文《大藏经》进入西藏，它的直接源头在印度佛教文化当中，应不会有什么怀疑。

傣族的《抢娃娃》，将“二母争子”故事附会在该族聪明人召玛贺身上。通过比较，我们发现傣族召玛贺系列故事与佛本生“大隧道本生”故事，无论是在故事类型，还是在编排上都有惊人的相似之处。造成这种文化类同恐怕与傣族信仰小乘佛教有关，加上傣族生活区域与印度相距并不遥远，因此傣族“二母争子”故事，不管是通过佛教经籍传承，还是民间流播，它源自印度，都不会让人感到意外。

那么，中国“二母争子”故事有无阿拉伯地区同型故事的影响呢？笔者认为这种可能性太小。其一，两地“二母争子”故事

的文化内涵、思想倾向相差甚远。《圣经·旧约》记述的是两名妓女争夺孩子，没有交待占有孩子的企图，且以刀劈形式来裁决孩子的归属，这与中国拉扯抢抱孩子，以达到霸占财产为目的的“二母争子”故事是两种不同文化背景下诞生的作品。中国“二母争子”故事较阿拉伯地区同型故事更富有人情味和生活情调。其二，查阅中国受基督教、伊斯兰教影响较深的地区的民间文学，我们还没有发现一例“二母争子”故事在民间传承。这种故事流播的现实，似乎能够说明某些问题。

文章至此，我们可以将“二母争子”故事在亚洲的传承源脉作了一番疏理。笔者认为，“二母争子”故事在亚洲存在三个传承圈，即以基督教《圣经》为核心的西亚传承圈；以佛教经籍为核心的南亚传承圈；以汉代《风俗通义》为源头的汉族文化传承圈。至于“二母争子”故事的口头与书面文本，怎样在这几个传承圈之间流播与交错互动，情况比较复杂，尚有待于学人进一步考察探明。

（林继富）

附录一

［德］艾伯华《中国民间故事类型》简目*

一、动物
1．鸡和龙
2．蟹和牛
3．老虎和鹿
4．老虎和驴
5．城里的老鼠和乡下的老鼠
6．猫和老鼠
7．鹅不吃猪肉

二、动物与人
8．懂鸟语的人
9．鸟报仇
10．怕漏
11．老虎外婆（老虎和孩子们）
12．猫和狗结仇
13．乐于助人的动物：猫和狗
14．肯帮忙的动物（母鸡和公鸡）
15．中山狼
16．动物报恩
17．老虎报恩
18．蛇报恩
19．蛇吞象

三、动物或精灵帮助好人，惩罚坏人
20．砍柴的人
21．骷髅报恩
22．神报恩
23．屙金的动物
24．燕子报恩
25．月宫里的人
26．太阳国
27．猴洞
28．动物对话

29．卖香屁

30．狗耕田

四、动物或精灵跟男人或女人结婚

31．蛇郎

32．灰姑娘

33．变形男孩

34．天鹅处女

35．田螺娘

36．画中人

37．虎妻

38．熊人公

39．海龙王满足愿望

40．龙宫吹笛

41．狗的传说

42．青蛙皇帝

43．蛤蟆儿子

44．青蛙变妖人

45．蚕

46．妖婆的女儿

五、创世、混沌初开、最初的人

47．洪水（1～7）

48．人类最初的兄妹

49．从肉团里诞生

50．新生儿

51．神奇受孕

52．神奇的诞生

53．动物保护主人公

54．动物育人

55．开天辟地

56．天地分离

57．混沌（卵形世界）

58．漂来的孩子（摩西母题）

59．蜂王

60．龙的母亲

61．龙蛋

62．米泉

63．神奇宝物

64．隐身帽

65．乐于助人的鬼

六、物种和人类的起源

66．大地的形状

67．十日并出

68．太阳和月亮

69．泉的来历

70．人类起源

71．人的寿命

72．人原先有尾巴

73．盐的来历

74．家谱的来历

75．情歌的来历Ⅰ—Ⅱ

76．娱蚌

77．牛

78．鸡和土地神

182. 画师
183. 会飞的竹马
184. 奇迹Ⅰ—Ⅴ
185. 作法求雨Ⅰ—Ⅱ
186. 建庙的奇迹Ⅰ—Ⅳ
187. 宝塔Ⅰ—Ⅱ
188. 钟的奇迹Ⅰ—Ⅱ
189. 神奇的追逐

十三、人

190. 有言必中
191. 谎话连篇
192. 穷汉娶妻
193. 千金小姐嫁乞丐
194. 鞋匠成了驸马
195. 百鸟衣
196. 红李子和白李子
197. 冲喜
198. 算命先生
199. 罕见的遗嘱
200. 三句遗嘱
200a. 兽穴里的孩子
201. 榜样
202. 鱼头
203. 富人与穷人
204. 快乐的穷人
205. 躲债
206. 丑女出嫁，走马看花
207. 苏堤
208. 十个兄弟
209. 强中自有强中手

十四、主人公和英雄

210. 孟姜女
211. 韩朋
212. 祝英台
213. 王昭君
214. 朱买臣
215. 利息

十五、滑稽故事

1. 傻子Ⅰ—ⅪⅩ
2. 笨学生
3. 蠢秀才
4. 傻子空欢喜
5. 傻子有福气
6. 傻女婿Ⅰ—Ⅵ
7. 傻媳妇Ⅰ—Ⅱ
8. 屁
9. 近视眼Ⅰ—Ⅱ
10. 三人搔痒
11. 徐文长Ⅰ（阴险狡黠）（1）—（56）
12. 徐文长Ⅱ（报复）（1）—（15）
13. 徐文长Ⅲ（打赌）（1）—（11）
14. 徐文长Ⅳ（聪明的计划）（1）—（2）

15. 男人和他狡猾的兄弟
16. 聪明的仆人
17. 酒里有毒
18. 馋嘴先生
19. 演戏和现实
20. 阎王请医生
21. 偷窃能手
22. 狡猾的小偷
23. 聪明的小偷
24. 胆小的强盗
25. 吝啬鬼
26. 节俭的人
27. 对妻子通奸的惩罚
28. 聪明的女人Ⅰ—Ⅺ
29. 择偶Ⅰ—Ⅱ
30. 妻子
31. 怕老婆的人

* 用圆括号“( )”括起来的民间故事表示：这些故事与前一个故事非常相近，暂时把它们排在这里，但即使把它们排在别处也未尝不可。

本简目选自［德］艾伯华著，王燕生、周祖生译《中国民间故事类型》，商务印书馆，1999年版，第521～531页。

附录二

金荣华《中国民间故事集成类型索引》（一）简目*

一、动植物及物品故事　1—299

1—99　野兽

1*　兔子装死诱人捡
2　用尾巴钓鱼上大当
5　谎称脚为棍
6　让咬住自己的动物说话
8B　火烧老虎
47A　狐狸中了计　兔子笑裂嘴
47D　不自量力狐学虎
49　黑熊中计被蜂刺　狐狸钻空去吃蜜
51A　今天感冒了
57*　狐狸奉承锦鸡
59*　狐狸挑拨生是非
66A　房子会说话　敌人中了计

66B 装死的动物自己拆穿了伪装
78 系身虎背被拖死
78B （猴子把自己用绳子捆在老虎身上）→78
91 肝在家里没有带
92 狮子向自己在水里的影子扑去

100—149 野兽和家畜

101* （狗要模仿狼）→47D
105 猫的看家本领没有教
110 谁去替猫系铃铛
111C* 牛和老鼠比谁大
122D 让我去替你弄点更好吃的
122F 等长胖了再吃
122G 洗干净了再吃
126 羊唬走了狼
138 水牛涂泥斗猛虎

150—199 人和野兽

155 忘恩兽再入牢笼（中山狼）
156 老虎求医并报恩
156A 猛虎感恩常随侍
156D* 虎尽子责养寡母
160 报恩的动物和忘恩的人
162* 弄倒树却压了自己
177 不怕老虎只怕漏
181 （人泄露了老虎的秘密）→138

200—219 家畜

200* 老鼠让猫睡过头
200A.1 狗上猫的当
201G* 义犬救护幼儿
210 弱小联合克强敌

220—249 禽鸟类

225A 飞鸟把乌龟带上了高空
235 鸟借羽毛不肯还
235A 公鸡失角
244 丑鸟忘本失彩羽

250—274 鱼类

250 鱼虾跳龙门

275—299 其他

275 狐狸和青蛙赛跑
276 螃蟹教子学走路
276A 螃蟹欺牛被踩扁
277A.1 青蛙要比谁的喊声响
281A* 小昆虫击败大动物
284 兽借头角不肯还

285D　人心不足蛇吞象（相）
291A　猴子和蜻蜓打仗
293　人体器官争功劳
293A　身体的两个部分不和

二、一般民间故事　300—1199

甲　300—749　幻想故事

神奇的对手（300—399）
301　云中落绣鞋
301A　妖洞救美
312A*　母亲猴穴救闺女
312D　妖洞救兄姐
313A　父女斗法救郎君
327　孩子和吃人的妖怪
329　以生命作赌注的捉迷藏游戏
330A　计败阎王
331　瓶中妖怪
333C　虎姑婆

神奇的亲属（400—459）

神奇的妻子（400—424）
400　凡夫寻仙妻
400B　画中女
400C　田螺姑娘

400D 动物变成的妻子
400D.1 植物或物品变成的妻子

神奇的丈夫（425—449）
425B 受魔咒的丈夫
433D 蛇郎君
433D.1 豹丈夫
440A 青蛙娶妻

奇异的难题（460—499）

疑问获解（460—462）
461A 西天问活佛 问三不问四

其他难题（463—499）
465 神奇妻子美而慧 老实丈夫受刁难
465A.1 （百鸟衣）→742
465C 天宫娶天女
465E 青年来求婚 女父出难题
480F （善与恶的弟兄和感恩的鸟）→747

神奇的帮助者（500—559）

野人和精怪的帮助（502—504）
503 精怪摘瘤又还瘤
503E （狗耕田）→542

各种神奇的帮助者（509—529）

509 谁是真正的妻子
510A 灰姑娘
513 奇能异士来相助（超凡的好汉兄弟）

动物的帮助（530—559）
542 狗耕田
543 蜘蛛鸟雀掩逃亡（蛛网救人）
554 动物感恩来帮忙
554D* 蜈蚣救主
555* 龙宫得宝或娶妻
555A 太阳国
555B （含金石像）→596
555C （聚宝盆和源源不绝的父亲）→597

神奇的宝物（560—649）
560 宝石戒指
563 桌子、驴子和棍子
576F* 隐身帽
592* 魔箭
592A* 乐人和龙王
592A.1* 煮海宝
596 含金石像
597 聚宝盆
598 不忠的兄弟和百呼百应的宝贝
599 开启宝山的钥匙

神奇的药方（610—619）
613 精怪大意泄秘方（二人行）

613A （不忠的兄弟和百呼百应的宝贝）→598

奇异的能力和知识（650—699）

650A.1 神力勇士

653 兄弟皆好汉（才艺高强的四兄弟）

其他神奇故事（700—749）

700 小不点儿（拇指汤姆）

742 百鸟衣

745*（负债人同病相怜 双双得救）→948

745A 财各有主命中定（命中注定的财宝）

747 善心人和感恩鸟

749A 生虽不能聚 死后不分离

749B 相恋不得见 人死心不死

乙 750—849 宗教神仙故事

神的赏罚（因果报应）（750—779）

750* 施者有福

750A 三个愿望

750D.1 井水变成酒 还嫌无酒糟

751A 修行婆变鹅（农妇变成了啄木鸟）

751B.1 私心造桥人变驴

751F 出米洞

763 （得宝者相互谋害）→969

775A 金手指

776 落水鬼仁念放替身

776A 渔夫义勇救替身

779D 天雷打恶媳

真相大白（780—789）

780D*（歌唱的心）→749B

784 阴错阳差讹为神

其他宗教神仙故事（815—849）

825A* 陆沉的故事

829 有求必应（各人祈求的天气不同，女神尽皆赐予）

829A 神仙应请增人寿（如何避免命中注定的死亡）

831A 神仙难医笥箕胀

834 贪心不足金变水

834A 无福之人金变蛇

838 （教养无方）→996

841A*（乞丐不知有黄金）→947A

丙 850—999 生活故事

选女婿和嫁女儿的故事（850—869）

851A* 对求婚者的考试

851C* 赛诗求婚

855 假新郎成真丈夫

娶亲和巧媳妇的故事（870—879）

875 巧女妙解两难之题

875B.1 姑娘巧解公牛奶（以不合理喻不合理）

875B.5 巧姑娘以难制难

875D 巧媳妇妙解隐喻

875D.1 巧姑娘妙解隐谜
875D.2 巧媳妇妙悟或妙寄家书
875F 巧媳妇避讳
876 巧媳妇妙对无理问
876B* 姑娘诗歌笑众人

恋人之忠贞和友人之真诚的故事(880—899)

885B 恋人殉情
893 酒肉朋友(杀狗劝夫)
893* 至友报恩不明言

有用的话(910—915)

910* (饥饿是最好的调料)→991
910E 父亲的遗言—田里埋了银子
910K 谨守诚言 躲过送死陷阱

聪明的言行(920—929)

922 小人物解答大问题
922A* 小女婿妙言胜连襟(卑微的女婿解答谜语或问题)
923B (负责主宰自己命运的公主)→943
924A (僧侣与商人用手势讨论问题)→1660A
926 孩子到底是谁的(灰阑记)(所罗门式的判决)
926* 到底谁是物主(将争执的物件平分为两半)
926D (法官霸占引起纠纷的物件)→1534E
926D* 谁偷了卖油条小贩的铜钱
926F* 审畚斗(审畚箕)
926G* 谁偷了驴马
926G.1* 谁偷了鸡或蛋

926H* 一句话破案
926L.1 麻袋套头破奸计
926M 巧判前夫后夫案
926R 巧使谐音破疑案
926S 多子徒惹争产苦
926T 斗米斤鸡
929B 装哑打赢官司
929C 抓生死阄

命运的故事（930—949）
934D.2 （如何避免命中注定的死亡）→829A
935 衣锦荣归
935A （富家婆终于知艰辛）→998
935A* （富家子终于知艰辛）→998
943 对自己命运负责的公主
947A 横财不富命穷人
948 躲债庙

盗贼和谋杀的故事（950—969）
967 （蛛网救人）→543
969 得宝互谋俱丧命

其他生活故事（970—999）
970 （连理枝）→749A
970A （分不开的一对鸟、蝴蝶、花、鱼或其他动物）→749A
978A 三八二十八
980 儿子一言惊父亲 从此孝养老祖父
980*（画家和建筑师）→1864

980B 跌碎饭碗劝婆婆
980B.1 计和婆媳
980C 儿子虽弃亲 亲心仍护子
981 被弃的老人智救王国
982 没有石子 饿死老子
982A 五子争父
982B 假死拆穿假孝顺
983 少妇巧医单相思
983A 家有贤妻少气恼
988 薄利多销
989 善用小钱成巨富
991 饿时糟糠甜如蜜
996 劣子临刑咬娘乳(教养无方)
997 啮耳讼师(给打伤自己父亲的忤逆儿子出主意)
998 富家子终于知艰辛

丁 1000—1199 恶地主恶霸与笨魔的故事

与雇工的故事(1000—1029)
1000A 地主出难题 长工有妙计
1000A.1 地主有规定 长工照着行
1000B 地主刻薄 长工报复(吃不饱的仆人以牙还牙)
1000C 长工条件低 暗中藏玄机
1000D 财主谐音欺长工
1004 杀牛宰鸭欺财主

与人合伙的故事(1030—1059)
1030 分庄稼

三、笑话、趣事 1200—1999

1336B 不识镜中人
1341D 偷米不着反失裤
1349Q* 拔牙

1350—1439 夫妻间的笑话和趣事

1351 夫妻打赌不说话
1375D** 真正怕老婆的人
1382A 傻媳妇存储日历
1382B 傻媳妇滥用客气话
1405A** 拙女缝被

1440—1524 女人的笑话和趣事

1471 臭头皇后
1517 我的东西更值钱

1525—1874 男人的笑话和趣事

1525A 妙贼妙计 先说后偷
1525S 小偷和县官
1526A.2 白吃大王 神仙也无奈
1530B.1* 来仆不敬罚背磨
1533B 讲故事骗糕饼(把糕点分成不同的式样)
1534D* (装哑打赢官司)→929B
1534E 县官审案 霸占引起争执的物件
1534E* (给打伤自己父亲的忤逆儿子出主意)→997
1535 死里逃生连环骗(富农和贫农)

1539　骗人的传家宝（巧骗和傻瓜）
1542A　说谎要有工具
1543E*　假毒药和解毒剂
1555　众人出酒变清水（桶里的牛奶）
1558A　付理发钱
1559　抬杠
1561　既已吃了晚餐　理当上床安睡
1567B*（吃不饱的仆人以牙还牙）→1000B
1568　（地主的无理条件和仆人的对策）→1000A
1568A　（佣人表面上的优厚条件）→1000A.1
1592C　（神猫与神铲）→1517
1610　分赏赐结果是挨板子
1619　可以两读的文句（错读没有标点的文句）
1620A　谁是能够拥有宝物的人（献宝给明君或清官）
1620B　不受奉承的人
1635A*　恶作剧者两头骗人　受骗者虚惊一场
1635B　恶作剧者说谎　不同行业的人白忙
1640　假猎人有真运气（勇敢的裁缝）
1641　假占卜歪打正着（万能博士）
1641C.1　一字不识成学士
1642A.1　暗作记号　冒认财物
1653F　作贼心虚（笨人自言自语，吓跑强盗）
1655　失小得大（有利的交易）
1660　穷人在法庭上的手势被误解
1660A　比手画脚会错意
1678　我爱老虎（没见过女人的男孩）
1681*　傻瓜的白日梦（傻子建造空中楼阁）
1681C*　傻瓜的有样学样

1687　傻瓜忘词
1687*　傻瓜忘物（忘掉的东西）
1689B　傻瓜失肉留食谱（食谱还在我处）
1691*　憨丈夫遵嘱猛吃（猛吃的新郎）
1696　傻瓜行事总出错
1696*　家里出事别怪我
1696A　（总是晚一步）→1696
1696B　（我应该怎么做）→1696
1696C　傻女婿学话　句句派用场
1696D　（傻媳妇滥用客气话）→1382B
1696E　傻瓜学舌闹笑话
1696F　傻瓜学诗　咏错对象
1697A　三句官话
1699C　（错读没有标点的文句）→1619
1703A　蜻蜓与钉子
1704A　（吝啬老头不吃好饭）→1305E
1704C　（虚拟的好菜）→1305G
1721　文盲看告示　不懂装懂被戏弄

僧侣的笑话和趣事（1725—1849）

1830*　（各人祈求的天气不同，女神尽皆赐予）→829

各行各业的笑话和趣事（1850—1874）

1862*　（郎中、棺材店老板和僧侣）→1635B
1863　高手画像
1864　木匠和画家

1875—1999　说大话的故事

1920A　大家来吹牛
1920B　我没空说谎
1920C.1　如果不信我的谎那么就罚钱
1920F　我的话可真也可假反正你都输
1920J　漫天撒谎　比谁最老
1950　比谁最懒（三个懒汉）
1951　懒人之懒

四、程式故事　2000—2399

2000—2199　连环故事

2031　强中更有强中手（一物克一物）

2300—2399　其他程式故事

2301A　燕雀衔谷无穷尽（使国王失去耐心）

五、难以分类的故事　2400—2499

2400　一张牛皮大的地（用牛皮量地）

*　本简目选自金荣华著《中国民间故事集成类型索引》（一），中国口传文学学会（台北）2000 年版，第 1～20 页。

附录三

主要参考引用书目

贾芝、孙剑冰编．中国民间故事选（共3集）．作家出版社，人民文学出版社，1958—1998年．

中国少数民族文学学会编．中国少数民族民间故事选．中国民间文艺出版社，1981年．

刘守华、黄永林编．中国民间故事精选．华中理工大学出版社，1993年．

陶阳选编．中国民间故事大观．北京出版社，1999年．

中华民族故事大系（共16卷），本书编委会编．上海文艺出版社，1980年．

卢正佳、缪力主编．中国民间故事精品库（共4卷）．中国文联出版社，1999年．

中国民间故事集成吉林卷编委会（吴景春等）编．中国民间故事集成·吉林卷．中国文联出版公司，1992年．

中国民间故事集成辽宁卷编委会（乌丙安等）编．中国民间故事集成·辽宁卷．中国ISBN中心，1994年．

中国民间故事集成·陕西卷编委会（叶增宽等）编．中国民间故事集成·陕西卷．中国ISBN中心，1996年．

中国民间故事集成浙江卷编委会（季沉等）编．中国民间故事集

成·浙江卷．中国 ISBN 中心，1997 年．
中国民间故事集成北京卷编委会（李克等）编．中国民间故事集成·北京卷．中国 ISBN 中心，1998 年．
中国民间故事集成江苏卷编委会（华士明等）编．中国民间故事集成·江苏卷．中国 ISBN 中心，1998 年．
中国民间故事集成四川卷编委会（洪钟等）编．中国民间故事集成·四川卷．中国 ISBN 中心，1998 年．
中国民间故事集成福建卷编委会（季仲等）编．中国民间故事集成·福建卷．中国 ISBN 中心，1998 年．
中国民间故事集成宁夏卷编委会（王世兴等）编．中国民间故事集成·宁夏卷．中国 ISBN 中心，1999 年．
廖东凡等采录翻译整理．西藏民间故事（第一集）．西藏人民出版社，1982 年．
中国民间文艺研究会、河南大学中文系编．河南民间故事集．中国民间文艺出版社，1985 年．
燕宝、张晓编．贵州民间故事．贵州人民出版社，1997 年．
刘琦、张余、常嗣新编．山西民间文学卷．山西教育出版社，1999 年．
河北省石家庄地区、藁城市民间文学集成编委会．耿村民间故事集（共 5 集）．1987—1990 年编印．
李征康整理．伍家沟村民间故事集．中国民间文艺出版社，1989 年．
李征康整理．伍家沟村民间故事集（第 2 集）．山东文艺出版社，1996 年．
联合国教科文组织、中国民间文艺家协会、四川省民间文艺家协会编．走马镇民间故事（四川）．1997 年印．
孙剑冰采录．天牛郎配夫妻．上海文艺出版社，1983 年．
裴永镇整理．朝鲜族民间故事讲述家金德顺故事集．上海文艺出

版社，1983 年．
张其卓、董明整理．满族三老人故事集．春风文艺出版社，1984 年．
中国民间文艺研究会山东分会编．山东临沂地区四老人故事集．1986年编印．
王作栋整理．新笑府——民间故事讲述家刘德培故事集．上海文艺出版社，1989 年．
王太捷、徐哲喜编．民间故事讲述家宋宗科故事集．中国民间文艺出版社，1990 年．
彭维金、李子硕主编．魏显德民间故事集．重庆出版社，1991 年．
袁学骏主编．靳正新故事百篇．甘肃人民出版社，1995 年．
肖国松整理．土家族民间故事讲述家孙家香故事集．长江文艺出版社，1998 年．
尹泽讲述、范金荣采录．真假巡按．山西古籍出版社，1998 年．
胡万川主编．台中县民间文学集．台湾省台中县立文化中心，1992—1997 年印行．
胡万川、陈益源主编．云林县民间文学集．台湾省云林县文化局，1999 年印行．
金荣华主编．台东卑南族口传文学选．中国文化大学中国文学研究所，1989 年印行。
金荣华主编．台东大南村鲁凯族口传文学．中国文化大学中国文学研究所，1995 年印行．
金荣华主编．金门民间故事集．中国文化大学中国文学研究所 1997 年印行．
金荣华主编．台湾南屏地区鲁凯族民间故事．台北中国口传文学学会，1999 年印行．
金荣华主编．澎湖县民间故事，台北中国口传文学学会，2000

年印行．
金荣华主编．台湾桃竹苗地区民间故事．台北中国口传文学学会，2000年印行．
陈麟辉主编．佛经故事选．上海社会科学院出版社，1993年．
祁连休、肖莉主编．中国传说故事大辞典．中国文联出版社公司，1992年．
钟敬文民间文学论集（上下）．上海文艺出版社，1985年．
赵景深著．民间文艺谈薮．湖南人民出版社，1981年．
周作人民俗学论集．上海文艺出版社，1999年．
贾芝著．播谷集．人民文学出版社，1994年．
天鹰著．民间故事初探．上海文艺出版社，1981年．
刘魁立民俗学论集．上海文艺出版社，1998年．
刘守华著．中国民间童话概说．四川民族出版社，1985年．
刘守华著．故事学纲要．华中师范大学出版社，1988年．
刘守华、陈建宪选编．故事研究资料选．湖北省民间文艺家协会，1989年印．
刘守华著．比较故事学．上海文艺出版社，1995年．
刘守华著．中国民间故事史．湖北教育出版社，1999年．
谭达先著．中国民间寓言研究．商务印书馆（香港），1980年．
谭达先著．中国民间童话研究．商务印书馆（香港），1981年．
谭达先著．中国动物故事研究．商务印书馆（香港），1981年。
祁连休著．智谋与妙趣——中国机智人物故事研究．河北教育出版社，2001年．
金荣华著．民间故事论集．三民书局，1997年．
李扬著．中国民间故事形态研究．汕头大学出版社，1996年．
[美] 丁乃通著，郑建成等译．中国民间故事类型索引．中国民间文艺出版社，1986年．
[美] 丁乃通著，陈建宪等译．中西叙事文学比较研究．华中师

范大学出版社，1994 年．
[俄] 李福清著，马昌仪编．中国神话故事论集．中国民间文艺出版社，1998 年．
[美] 斯蒂·汤普森著，郑海等译．世界民间故事分类学．上海文艺出版社，1991 年．

后　记

这部《中国民间故事类型研究》，经过我同几位合作者前后三四年的努力终于脱稿成书。在本书《导论》的"民间故事类型研究的拓展和本书构想"一节中，已就我们研究写作的意图作了大略说明，这里再将成书过程中的有关情况作一些补充交代。

本书是国家教委人文社科研究"九五"规划重点项目"中国民间故事类型与传承研究"（96JAZ750．11－44049）最终成果的主体部分，正是在国家教委的有力扶持下才得以顺利完成，这是首先要申明致谢的。

本项目本来包括故事类型研究和故事传承人研究两部分。关于故事传承的研究，我和几位合作者也付出了巨大努力，并获得相应成果，一是土家族民间故事讲述家《孙家香故事集》，由肖国松采录整理，在湖北长阳县土家族自治县人民政府的赞助下，早在1998年就由长江文艺出版社出版；二是宜昌三峡民间故事讲述家刘德方口述故事选集《野山笑林》，由余贵福采录、黄世堂整理，得到宜昌县人民政府的赞助，于1999年由大众文艺出版社出版。这两部故事集由刘守华主编，列入"国家教委九五课题民间故事类型与传承研究书系"同读者见面。项目主持人按照课题设计要求，对两位故事传承人进行了田野考察，对故事采录整理全过程给予了指导。两部故事集问世后深受好评，经新闻媒体报道，两位故事家已载誉全国。列入这个书系的另一项重要成

果，是王作栋积多年心血撰写的《刘德培评传》，已定稿；还有一部论著是《中国民间故事讲述家与故事传承》，正由黄永林博士研究撰写。以上几项工作，都是本课题的组成部分。

这部《中国民间故事类型研究》由两大块构成，主体部分是《故事类型解析》，对60个常见故事类型进行评说；卷首的《导论》除评述故事学中的母题、类型研究方法之外，着重从类型构成上勾勒中国民间故事艺术世界的总体特征。这样，就可将微观与宏观研究结合起来，使中国民间故事的风貌得到较为全面的展现。

作为一项民间文学基础理论研究，我们力求将学术性与普及性相结合，以求雅俗共赏。民间故事本来是广大民众所喜闻乐见的一种口头文学，又是中国文学的一个重要侧面，对它的论析也应该尽可能扩大它的读者面；我们希望此书具有对广大读者特别是文化工作者普及民间故事知识，同时又能为民间文学、民俗学研究者构筑学术基础台阶的双重作用。中国文学宝库中有许多受人称道的经典之作，我们所选取的这几十个常见故事类型，就它拥有的多种民族或地方异文而言，文本的艺术结晶程度自然相去甚远，可是作为一个类型来说，却完全可以进入文学经典之列。我们的目的就是引导读者来鉴赏这些口头文学经典，体味它的独特魅力与价值。

本书切入故事的广度深度及写作框架设计，还受着出版条件的限制。最初计划选取80—100个类型进行解析，每篇在万字上下，并在篇末将所搜求到的该类型异文索引详细列出，这样写出的一百多万字的巨著，在目前情势下很难问世，最后我们只好压缩篇幅，将每个类型的解析文字约束到六七千字，只引述最具代表性的异文，并将单列的异文索引忍痛割爱。按照这一框架写成的类型解析，已有20多篇作为单篇论文在各种学术刊物上发表，表明上述构想受到学界和读者的认可，使我们颇觉欣慰。用几万

字篇幅精细解析一个故事类型，或就一个类型的方方面面写成专著，对故事作更深入的研究自然也是人们所需要的；随着研究和出版条件的改善，相信这样的学术成果将会日渐增多。

本书的编写工作由我主持，邀请华中师范大学林继富、辽宁大学江帆和杭州师院顾希佳三位校内外学者合作完成。江帆和顾希佳曾分别担任《中国民间故事集成》辽宁卷和浙江卷的副主编；林继富曾在西藏工作多年，潜心研究藏族民间文化；他们都是国内以主要精力从事故事学研究并卓有成效的中青年学者。还有几位曾在我处攻读硕士学位，后在不同地方工作，仍喜爱民间文学并在学界崭露头角的青年学人也承担了少数篇目的写作，他们是：深圳市交通局的熊和平，暨南大学中文系的刘晓春，宁波市教育学院的罗宏杰，荆州师范学院中文系的孙正国，华中师范大学文学院的刘旭平，以及北京大学社会学人类学专业的博士生龚浩群。本书框架由我设计提出，经反复研讨取得共识，样稿体例也通过一再交流磋商达到一致。华中师范大学文学院的陈建宪教授多次参与研讨，贡献了许多宝贵意见。书稿最后由我统一改定。作为一部严整的学术著作，各部分体例的大体一致是必须做到的，但各人的学术特点与写作风格也应当保持；我们的要求是求大同存小异，各人对不同故事类型的处理，从实际出发，各有侧重，不强求一律。各人写作的篇目，均在篇末一一载明。我们课题的全体成员均以十分严肃认真的态度来投入这项弘扬中国民族民间文化的学术活动，谦逊切磋，精诚合作，这段合作研究成为我终身难忘的美好记忆。

本书还在编撰方案中提出：它既是著作者个人研究的心得，又须尽可能涵盖已有的相关代表性成果，以显示国内外故事学的进展；并要求尊重他人劳动成果，对所引述的他人论著，均须注明出处。因而在这部著作中，还融会着众多学人的心血。

我从事民间故事研究，是从1956年在《长江文艺》上发表

《谈民间讽刺故事》和在《民间文学》上发表《慎重地对待民间故事的整理编写工作》开始的。春去秋来，斗转星移，到如今已有45个年头了；专心致志从事民间文学教学与研究工作是在20世纪八九十年代，主要兴趣仍然是围绕中国各族民间故事打转。著名神话学家袁珂先生说，神话“好像一块多棱宝石，从不同的角度可以看出不同的光彩”，我眼中的民间故事也正是这样一块多棱宝石。已问世的几种著作，就记录了我从多层面探索中国民间故事宝藏的足迹，《中国民间童话概说》和《略谈故事创作》，所关注的是民间童话（幻想故事）和新故事这两种体裁的思想与艺术特征；《故事学纲要》意在初步建构一个故事学体系；《比较故事学》和《道教与中国民间文学》，尝试对故事作跨国、跨民族和跨学科的比较研究；《中国民间故事史》则以系统清理中国古代故事资料为重点，作古今贯通的纵向考察。现在完成的这部《中国民间故事类型研究》，其规模接近于《故事史》，但它是运用母题、类型分析方法，着重对中国各族故事的鲜活资料进行横向考察，可以把它看作是《故事史》的姐妹篇。我所作的这几项研究，不论广度和深度均有拓展的余地，即以类型解析来说，本书才写了60个，就按金荣华编撰《中国民间故事集成类型索引》之一所归纳的260多个类型来说，这个数字只不过是它的一个零头。现在规模宏大的《中国民间故事集成》省市卷才正式出版三分之一，几年后可全部出齐。对民间故事作更全面更深入的研究有着广阔的天地。至于本书和我的其他几种著述在知识和学理上尚有不少粗疏浅陋之处，自不待言，切盼时贤和后来者予以匡正和弥补。

本书作为华中师范大学文学院的一个研究课题，从申请立项到完成，自始至终得到我校社科处及文学院的关心与支持。在学术著作出版遭遇困难的情况下，承华中师范大学出版社慨然将它列入重点图书出版计划。近日，我国著名民间文艺学家、中国民

间文艺家协会名誉主席贾芝老人欣然给本书题写书名，中南民族大学的何红一教授精心创作了两幅剪纸："老鼠嫁女"和"四喜娃娃"作为封面和封底，还有海峡对岸的著名故事学家金荣华教授慨然应允将他的新作《中国民间故事集成类型索引》一书的分类索引编码作为本书附录。本书稿即将付梓之际，对上述部门和人士的敬意与谢意不禁涌向笔端，特此申明，以资永久铭记。

刘守华

2002年6月14日

于华中师大校园